الدكتور طراد حمادة

الصحوة الإسلامية والثورات العربية





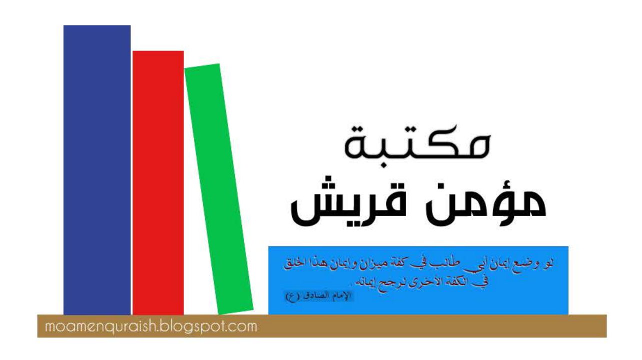
دار المحجة البيضاء

الصحوة الإسلامية
والثورات العربية

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

ISBN : 978 - 614 - 426 - 130 - 9





الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ ـ هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ ـ ٠١/٥٤١٢١١

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ ـ E-mail : almahajja@terra.net.lb

E-mail & FB: info@daralmahaja.com

www.daralmahaja.com

الصحوة الإسلامية والثورات العربية

الدكتور طراد حمادة

دار المحجة البيضاء



إلى شباب الصحوة والثورة

مـن أجـل عالـمٍ سعيـدٍ

يملأه القسطُ والعدل

بعدما أرهقه الظلم والجور

طراد

إفصاحة منهجيَّة

بمثابة تمهيد

لماذا جعلنا تمهيد الكتاب إفصاحة منهجيّة؟

جواب بسيط: لأننا نريد له قراءة مفيدة ونقدية تساعد على بلوغ المراد، وإدراك القصد، وتمكّن من النقد وتفتح نوافذ الحوار.

يبحث هذا الكتاب في الصحوة الإسلامية والثورات العربية الراهنة. في الأقطار العربية التي أنجزت فيها هذه الثورات بانهيار النظام القديم وتأسيس النظام الجديد.

منهج مقاربة الصحوة والثورات النظر الفلسفي؛ والقول الفلسفي وطرائقه.

وإذا أخذ من الفلسفة العامة المحضة ما عندها، عرضه على الفلسفة الإسلامية في مدرسة الحكمة المتعالية والصدرائية الجديدة كجزء من اشتغال فلسفي على مشروع كتابة فينومينولوجيا - غير هيجلية - للروح. بدأناه في مؤلفات أخرى.

يقسم الكتاب إلى خمسة أقسام موزعة على فصول تبحث في موضوعاتها متوفرة على وحدة النهج والقصد.

القسم - الفصل الأول بمثابة مقدمةٍ نعرض فيها فرضيّة الكتاب الأساسيَّة ونفترض أنها القسم الأول منه.

القسم الثاني يجمع عدة فصولٍ في مباحث الأمور العامة. وهذا القسم

بالغ الضرورة لفهم المباحث في الفصول المتضمنة في القسم الثالث. إنها مرجع منهجية البحث، والمصطلح، والمفهوم والشكل والمضمون. نعود إليها لتحصيل المراد حين يلتبس عندنا معرفته، ولا نعود بحاجة بعد موضوع الحركة مثلاً أن نتساءل عن معنى دينامية الثورات، ولا عند قراءة مبحث العلة والمعلول التساؤل عن جدوى النظر في أسبابها، وكذلك الأمر في مبحث الضرورة والاحتمال وصلته في كيفيّة التنبؤ بمستقبلها ومعرفة غاياتها، مباحث الأمور العامة تشبه قواعد النحو المبثوثة في بناءِ اللغةِ، تساعدُ على إدراك المعنى وعلى نقده وفق قواعده المعتبرة.

القسم الثالث؛ وتجري مباحثه في دراسة الصحوة والثورات في حركة الفكر والمفهوم واختيار المصطلح المناسب.

القسم الرابع يبحث في النموذج والنماذج المتوقعة في جواب على سؤال مستقبل الثورات العربية وخياراتها.

القسم الخامس في فصل بمثابة خاتمة يبحث في النظام الإقليمي العربي الجديد.

وعليه، إذا كان القسم - الفصل الأول (يعني قسم في فصل واحد) يقدم الفرضية كمنظومة نظرية، فإن القسم الثاني يبحث في القواعد والمناهج والمبادىء والقوانين الصالحة لدراسة بقية الأقسام وإثبات صدق الفرضية المطروحة في هذا الكتاب.

هذه الطريقة أقرب إلى منهج الفلسفة في تقديم الدليل والبرهان على النظرية، وكذلك للمنهج العلمي الذي ينطلق من المراقبة، إلى الفرضية، إلى التجربة إلى صياغة القوانين.

إن خاصية النظر الفلسفي، الرؤية الموضوعية الواقعية والتحليل والتركيب والنقد. وفي الأصل تقديم الدليل العقلي أو البرهان بمعنى جعل الأفكار والوقائع والحوادث مفهومة ومقبولة لدى العقل.

لا ننكر أن الذاتية في البحث مرتبطة بطبيعة الموضوع، بمعنى أننا ندرس موضوعاً لا ننفك عن الصلة به، وذلك ما نجعله في محل ضمان القلب المؤيد ليقين العقل.

إن طبيعة موضوعات الأبحاث تستلزم الإحاطة، ولا ينفع معها الابتسار. ليس هدف الكتاب تقديم مقالة في الصحوة والثورات وحسب، بل تحليل وتفكيك جميع عناصرها وإعادة تركيبها من جديد. ومن أجل ذلك يعرض لكل الأفكار ذات الصلة ويعطيها متسعاً من مساحة البحث لعرض مقاصدها من أجل مناقشتها وإعادة تركيبها بغاية النقد من ناحية وتقديم البرهان على فرضية الكتاب من ناحية أخرى. ذلك ما فعله الإمام أبو حامد الغزالي على الوجه البسيط في مقاصد الفلاسفة (والمقاصد تحتمل القصد والاقتصاد)... وما أبدعه بطريقةٍ مثالية في الإنتاج الفلسفي، صدر الدين الشيرازي في كتاب «الأسفار الأربعة».

أمر أخير يستحق الإشارة إليه، يتعلق بالفصل الأخير الذي بمثابة الخاتمة وموضوع النظام العربي الإقليمي الجديد، بعد رحلة البحث في النماذج المتوقعة الاختيار.. فيما الهدف ينصب على الجواب على معرفة المستقبل. الثورات العربية إلى أين؟ الأجوبة على هذا السؤال وعلى غيره من الأسئلة المشابهة متوفرة في هذا الكتاب ومفتوحة للحوار...

مقدمة عنوانية

ما الذي يحدث في العالم العربي؟

وما هو العنوان الذي يمكن للعقل الفلسفي أن يصف به الوقائع الفكرية والسياسية التي نشأت بداية العقد الثاني للقرن الأول بداية الألفية الثالثة. ومن أين نختار المصطلح الشارح الوافي من الفلسفة أو علم الاجتماع أو علم السياسة؛ من العلوم المحضة أو العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، أو من الفلسفة التي تجعل من نفسها مؤسسة لكل هذه العلوم. من الفكر الديني أو من الفكر الوضعي، وكيف يحقق العنوان مصداق الأحداث من الناحية المعرفية، هل ينطبق عليها انطباق النقش في الشمع، هل يكون تصوّر العنوان موافق لمصداق الوقائع والأحداث وجدليتها مع الأفكار السائدة وصناعة متغيرات سطحيَّة لا تنفذ إلى الأعماق أو عميقة، تغيّر ما هو قائم دون التوقف عند أهمية إدراكه وتفسيره، بمعنى أنها تغلب حركة التغيير على حركة التفسير.

هل ما يحدث في العالم العربي في بداية العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين تغيير أو انقلاب، ثورة أو تمرد، ربيع مشرقٌ أو خريف كئيب. أو هو في الوقت نفسه ربيع الشعوب الثائرة وخريف الأنظمة الفاسدة الخائرة. هل ما يحصل حركات مؤيدةٌ من الشعوب أو هي من صناعة الأشخاص الفاعلين. حركة جوهرية تنقل الحال إلى مستوى أعلى على طريق الكمال أو أنها حركة من قوة دافعة من الخارج، تحدد المصير والمسار. نقطة الانطلاق والوقوف لقطار الشرق البطيء - السريع. . .

هل ما يحدث ينطبق عليه عنوان الصحوة، أو اليقظة، أو الإحياء،

والنهضة، والتغيير والتنوير، هو له حركة بإتجاه التقدم والمستقبل أو رجوع إلى الماضي بدافع السلفيَّة والمحافظة، هل هذه الأحداث والوقائع ذات طابع حركي لفرض التوازن في الواقع الستاتيكي، أو ينتقل وفق قوة دفع الميكانيكا الكلاسيكية أو أنه يتصف بالدينامية والحيوية والتطور الخلاق، والحركة الجوهرية التي تنظر إلى الكون والعالم الإنساني ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[١]. وتعرف أنها ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[٢].

كل هذه الأسئلة، موضوع النظر في هذا المبحث، المستند إلى ما حققناه في المباحث السابقة التي تناولت موضوعات الأمور العامة في الفلسفة والتي يكفي الإشارة إليها لمعرفة المستند المرجعي، والطريق المنهجي الذي نعتمده في هذا الكتاب،

وإذا غلبنا اختيار عنوان على آخرٍ، فإنه يعود إلى كونه أكثر تعبيراً عن فكر الأحداث وطبيعة الوقائع. وأنه ينتمي إلى بيئتها المعرفية، فلا يشعر معها بالغربة، وتحسُّ مع ثباته على رأس صفحتها بالإلفة والقرب. . .

يبدو أننا سنضع الإصطلاحات العنوانية في فئتين، كل واحدة تضم المجموعة من عائلتها الفكرية أو المفهومية. وتضم الفئة الأولى الاصطلاحات التالية:

١) الثورة

٢) الانقلاب

٣) التمرد

٤) التغيير

٥) الربيع

(١) سورة الرحمٰن، الآية: ٢٩.
(٢) سورة النمل، الآية: ٨٨.

فيما تضم الفئة الثانية من الاصطلاحات العنوانية ما يلي:

١) النهضة

٢) اليقظة

٣) الإصلاح

٤) الصحوة

٥) التنوير

٦) التجدد

٧) التقدم

في البحث سنكتفي بدراسة موجزة للاصطلاحات التي يتم عزلها عن الاختيار العنواني.

ونفصّل البحث في المصطلح المختار كعنوان، وفيه نقيم مقارنة مستوفاة بين المصطلح العنوان وبقية المصطلحات.

إفصاح منهجي

يلزم تقديم الإفصاحة المنهجية التالية:

قد يسأل أحدٌ، هل تضع كل الوقائع والأحداث التي جرت في أقطار عربية مختلفة، تحت عنوان واحد، يكلل ما يندرج تحته من الأحداث التي وقعت في مصر وتونس وليبيا واليمن، لماذا لا يكون لكل من هذه البلدان عنوانه الخاص. ويكون ما حدث في مصر انقلاب، وفي تونس ثورة، وفي ليبيا تمرد، على سبيل المثال لا الحصر. لماذا لا نستخدم عبارة الثورات، بدل الثورة، يعني صيغة المفرد بدل صيغة الجمع. ألا يكون ذلك أكثر قرباً من الواقع، وأصدق تعبيراً عنه؟.

الإشكالية المطروحة في صيغة السؤال، جديرة بالاهتمام، وتقديم

أجوبة مقنعة على أسئلتها الهامة. ولعلّ المنهج المتبع في هذا الكتاب، يقدّم التبرير العقلي لهذا الاختيار. إن المقاربة المنهجيَّة في هذا الكتاب مقاربة فلسفية.

ويتضح ذلك من خلال المباحث المثبتة في القسم الثاني وعنوانه مباحث في الأمور العامة (الأمور العامة الفلسفية) وطبيعة الفلسفة البحث عن الكلي، فيما لا يمنع ذلك من الاستناد إلى طريقة عمل العقل في التحليل من أجل تسهيل عملية الإدراك. إن وظيفة التحليل عقلية بحتة وموضوعها فلسفي ولذلك فإنه من المفيد، لاستقامة مسار البحث من الناحية المنهجية البحث عن عنوان جامع تندرج تحته مصاديق عدّة. قد تتعدد هذه المصاديق لكن العنوان، مثله مثل الاصطلاح الفلسفي، مشترك معنوي، وجنس واحد تندرج تحته فصوله العدّة.

ولعلَّ هذه الطريقة في البحث هي القادرة على النفاذ إلى حقيقة الواقع لأن تجزأة هذا الواقع الحاصل على مشتركات وعلاقات عدّة، إلى جزئيات منفصلة، في عالمٍ تنحو فيه المفاهيم إلى الوحدة، سواء في إنتاجها أو في سريانها وتلقيها. نحن أمام واقع يلزم أن نمارس في معرفته نظرة العصفور، الذي يمارس في طيرانه الحر، مشاهدة المنظر الواحد الزاخر بمشهده الكلي ولا يفوته مراقبة التفاصيل التي تبدو أمامه صورة واضحة ناطقة وليس نظرة الدودة التي لا ترى أمامها أبعد من أنفها، تغرق في مستنقع الواقع الجزئي، بدل أن تحلق في فضاء العقل، دون إنفصال عن الواقع، أو إكتفاء بأجزاء صغيرة منه.

هذه الرؤية الكلية هي النتيجة المنطقية للمقاربة الفلسفيّة، وهي التي تميّز هذه المقاربة ذات الرؤية الفلسفية عن رؤية علماء الفكر السياسي والخبراء الذين يتقنون دراسة الواقعة الواحدة، والحال المفردةِ بعد قطعها عن محيطها العام.

إن جدلية الفكر والواقع، تفتح لنا سبل الحل للإشكالية المثارة، وهو أن الفكر يميل إلى التمثل الكلي، فيما الواقع يتعدد ويقنع، تماماً كما يقول فلاسفة النفس المسلمين النفس في وجدتها كل القوى، وذلك يعني أن النفس واحدة. فيما قوى النفس متعددة، وأن وحدة النفس تتحقق بحصيلة تضافر قواها موحدة ومجتمعة. لذلك يمكننا على سبيل المثال أن نختار عنواناً جامعاً وعناوين تفصيلية، مستندين إلى جدلية الفكر والواقع. ونقدم هذا الاختيار المنهجي في المثال التالي:

نذهب أن ما يحدث في العالم العربي، يصدق عليه، كما سنتبين لاحقاً عنوان الصحوة. نحن أمام صحوة إسلامية عربية عامة، فيما تتحقق هذه الصحوة في ثورات متعددة، واحدة في تونس والأخرى في مصر والثالثة في ليبيا وعليه نكون أمام صحوة عامة متجسدة في ثورات متعددة ولكن يمكننا إستخدام العبارات التالية:

١ - الصحوة في الثورات العربيَّة

٢ - صحوة الثورات العربية

٣ - صحوة الثورة العربية

هذه العبارات، تكشف عن طبيعة الاختيار. ولكن يجب التنبه أن العنوان الأول يحتاج إلى تحديد طبيعة هذه الصحوة، أو صفتها الشارحة، وحتى تستقيم العبارة من الناحية الاصطلاحية يلزم تحويلها إلى الصيغة التالية:

- الصحوة الإسلامية في الثورات العربية

بدوره العنوان الثالث، يعاني من خلل حاصل في تحقق وحدة الصحوة (في المكان والزمان)، لأن طابعها شمولي عام. بينما الثورة لم تحصل في زمن واحد، ومكانٍ واحدٍ، وواجهت خصماً واحداً. وحتى يستقيم هذا العنوان يلزم استخدام العبارة التالية:

الصحوة الإسلامية في الثورات العربية، وهي العبارة نفسها التي استقامت معها عبارة العنوان الأول. إذن نحن أمام عنوان واقعي سنتبين دليله في البحث، عبارته الصادقة: «الصحوة الإسلامية للثورات العربيَّة».

- لكنه إذا كان البحث يتناول مسألة النظام الإقليمي العربيّ، فإنه يلزم النظر إلى هذا النظام في وحدته الجيوسياسية، واعتباره يمثل قوّة إقليمية واحدة، لها خصائص مشتركة تسمح بالبحث عن جمع المشتركات بين الثورات العربية الراهنة. وعليه يمكننا في هذا المبحث المتعلق بالنظام الإقليمي العربي يمكننا استخدام الاصطلاح العنواني بالصيغة العبارية التالية:

«**الصحوة الإسلامية للثورات العربية**» أو مختصراً «**الصحوة الإسلامية العربية**».

- إن تطبيق مبدأ العلية، على الأفكار والوقائع في العالم العربي، تكشف عن، تعلقها بعلة مشتركة، وهي معلول لها. قد تكون هذه العلة، في جانبها الإيجابي وجانبها السلبي، العلة البعيدة الإيجابية والعلة القريبة السلبيّة، يكشف عن أسباب الثورات وعللها ما يلي:

١) إن العلَّة البعيدة هي: الصحوة الإسلامية التي بدأت نهاية القرن العشرين، مع ثورة الإمام الخميني في إيران، وقيام الجمهورية الإسلامية والحكومة الإسلامية صحوة مرتكزة إلى حركة التجدد والنهضة والإحياء الإسلامي في القرن العشرين وإرهاصاتها الأولى في حركة التنوير في القرن التاسع عشر. وذلك على قاعدة حركتها الجوهرية، القائمة على الحركة التدريجيَّة المتراكمة على قاعدة اللبس بعد اللبس، وليس اللبس بعد الخلع والتي سنتابع مساراتها في المباحث اللاحقة. وهذه العلّة صانعة الصحوة الإسلامية العامة.

٢ - والعلة القريبة، وتقوم على تعميم الاستبداد في النظام الإقليمي العربي وفشل النظام العربي السابق، بالتصدي للتحديات السياسية والإجتماعية، والإقتصادية والثقافية، وكذلك، عجز هذا النظام عن تداول السلطة، بطرق سلمية ديمقراطية، وعجزه، في السياسات الداخلية والخارجية، وظهوره مرهقاً في تحقيق الأهداف العليا للأمة، في السيادة والإستقلال والتنمية، والديمقراطية والحرية. أزمات عميقة تناوبت على النظام العربي وجعلت منه نظاماً فاشلاً متهالكاً مرهقاً متهافتاً، يسير في طريق الإنهيار والسقوط. هذا الواقع يحمل سمات عربية مشتركة في النظام القطري العربي، الذي وحّد طبيعته الاستبدادية، بدل أن يوحد الأمة في دولة عادلة، ذات سيادة تنجز إستقلالها الحقيقي، وتحفظ نظام تبادل القيم والمصالح، مع النظام الدولي، والأنظمة الإقليميَّة الإسلامية في دائرة النظام العربي - الإسلامي الكبرى. وهذه علة الثورات العربيَّة الراهنة.

إذن هذا النظام العربي الإقليمي واجه صحوة إسلامية وحركات ثورية عربيّة، تتحرك، وفق تعلقها بعلة مشتركة واحدة، بعيدة وقريبة.

- **مسألة أخيرة في هذه الإفصاحة المنهجيَّة**، تتعلق بعدم تناول الوضع في سوريا وفي البحرين، ضمن هذا الكتاب، لأسباب تعود في الحقيقة إلى عدم اكتمال الصورة للحراك الشعبي ومواقف النظام منها في سوريا، ولاختلافات أخرى لا مجال لمتابعتها في مباحث هذا الكتاب، لأن منهجه النظر في أوضاع وصلت إلى إنجاز الأهداف، وتحقيق التغيير داخل السلطة الحاكمة، ليكون الحكم عليها موضوعياً، ونحن في ذلك لا نمارس على الطريقة اللبنانية سياسة النأي بالنفس، بقدر ما نطبق منهجية نظر العقل الفلسفي لظاهرة إجتماعية واقعية نضجت ظروفها الموضوعية، وتحققت فيها وحدة العلة الفاعلة مع العلة الغائية، ليكتمل النظر إلى أوضاعها بالعينين، لا النظر إليها بالعين الواحدة. . .

القسم الأول

الفصل الأول

مقالة نظرية

في الصحوة الإسلامية والثورات العربيَّة

«فصل بمثابة مقدمة»

الفصل الأول

مقالة نظرية
في الصحوة الإسلامية والثورات العربيَّة

هذا الفصل بمثابة مقدمة الكتاب. يطرح فرضية فلسفيَّة في نظرية الصحوة الإسلامية والثورات العربية، يسعى إلى إثباتها وتقديم أدلتها في فصول الكتاب ومباحثه، وهذه القاعدة المنهجيَّة تتفق، مع الفلسفة في مطالبتها بإثبات الإنيَّة (الوجود) وموضوعيته للعلم، (المعرفة) طرح النظرية وتقديم الدليل، وكذلك مع المنهجيَّة العلمية القائمة على مراقبة الحدث أو الظاهرة كمسألة علمية تحتاج إلى حل. وعليه فإن الأحداث والظواهر الاجتماعية تحرض على البحث العلمي. إنه حدث/ مسألة.

حدث مثير للجدل والنقاش fait poléméque كما يقول باشلار. والفرضيَّة hypothése هي جواب نظري أولي على المسألة التي طرحتها المراقبة. وهدف هذه الفرضيَّة جعل الحدث مفهوماً فهماً معقولاً علمياً أي مصالحته مع العلم، بعد أن بدا بالمراقبة كأنه متعارض مع بعض قوانين هذا العلم. وقد لا تكفي فرضية واحدة لحل الحدث/المسألة، بل يستوجب فرضيات عدة. وعليه تبدو عبقرية العالم في صياغة فرضيته والتجربة وحدها تحكم على صحة الفرضيَّة التي في حال ثبوت صحتها يمكن صياغتها في قوانين وكل الحوادث والظواهر مرتبط بمبدأ السببية causalité والحتمية واللاحتمية والضرورة والاحتمال وغيرها من القوانين للظواهر الطبيعية والظواهر الإجتماعية.

تستند مباحث هذا الكتاب إلى القول الفلسفي. والفلسفة فعل التفكير الذي يتميز عن أفعال التفكير الأخرى الشائعة بأنه أكثر تجريداً وعمقاً وطموحاً ويستلزم التبرير العقلي. وهو قريب من الحكمة وقد نمارسه ونعثر عليه في إشغال الفكر في حياتنا العامة حيث لا فرار من الفلسفة يقول كارل بوبر. إن الفلسفة بحث عن إجابة، وتساؤل مستمر لإدراك حقيقة الأشياء ومعرفة مبادئها وعللها الأولى. لا تصل الفلسفة بسهولة إلى الحقيقة، إنها عمل جاد للغاية: فرضية أو وجهة نظر نفسر بها ما يلح علينا من تساؤلات وإهتمامات وما يجري أمامنا من أشياء وحوادث وظواهر ووقائع ومكانة الإنسان في خضمها ولذلك تتحوَّل الفرضية أو وجهة النظر في الفلسفة إلى رؤية جديدة للعالم وإلى موقف بعض عناصره مستمد من الواقع الذي نعيش فيه وبعضه الآخر إستباق لواقع مأمول. لا توجد نظرية فلسفية غريبة عن حياة الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ولذلك فهي ليست صورية بحتة بل تهدف إلى مزيد فهم للواقع. تسعى إلى تفسيره وإلى تغييره على السواء. ولا ينتج عن عدم صدق النظرية الفلسفية تناقض وعليه يذهب كانت إلى أن القضيَّة الفلسفية قضيَّة تركيبية لا تحليلية. ولعل ذلك ما قصده راسل حين قال: «هدف الفلسفة البدء بشيء بسيط للغاية بحيث لا يستحق الذكر، والإنتهاء بشيء غريب للغاية بحيث لا يصدقه أحد».

وعليه فإن الفلسفة بمعناها الإصطلاحي «محبة الحكمة» والبحث عنها، لأننا نبحث عن من نحب، هو إعلان واعٍ وإرادي بأننا لا نملكها فلو كنا نملكها لما بحثنا عنها إنه اعتراف بعدم كفاية ما نملكه من حقائق وأن الحقيقة لم تكشف لعاشقها كانت الفيلسوف إلّا عن ربع محاسنها، لكن الحياة غير المفكر فيها فلسفياً، أيَّ التي لا تتيح لنا أو لا يتاح لنا التفكير فيها، حياة لا تستحق أن نحياها. والحياة شيء جميل ومن حقنا، في التفكير الفلسفي أن نذوق هذا الجمال. . .

أريد القول أن الفرضيَّة التي ينطلق منها هذا الكتاب، ويطرحها في هذا الفصل، هي فرضية صادقة بالنسبة لنا. نقدم على صدقها الدليل الفلسفي، لتصبح بدورها صادقة لدى الآخرين. ولكن من حقهم التفكير بطريقة مختلفة، وطرح فرضيات أخرى. ومن حقنا أن نقول لهم ما قال القرآن الكريم: ﴿هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

إن مراقبة الأحداث والوقائع في الثورات العربيّة الراهنة بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، تحرض العقل على البحث عن المبادىء والعلل الأولى لهذه الأحداث والوقائع وعن حلٍ لها. لأن إثبات إنيتها ووجودها متحقق في العيان وصريح الحضور والوضوح، وإذا طلب إثبات الواضح اختفى يقول الإمام الغزالي. ولا يحتاج الوجود الواقعي إلى بيان وتعريف فهو في غنى عن التعريف إنيّة الوجود الواقعي أغنى الأشياء ظهوراً ووضوحاً وأعمها شمولاً وعليه لا نجد من يشك بحدوث الثورات العربية الراهنة، وإن كان يخالف في تعريف ماهيتها وتحديد أسبابها وغاياتها؛ وتحديد علتها الفاعلة، ومصدر نشوئها.

هل تكون هذه الثورات العربية وليدة الصدفة، لا أسباب لقيامها ولا علة لحدوثها. ولدت من محض الصدفة ولا شأنيّة لها؟

ما قررنا في الجواب على بداهة إنيَّة الثورات العربية ووجودها نقرره في نفيِّ صدورها عن محض الصدفةِ فلا شيء في الوجود يحدث بلا سبب يوجب حدوثه أما الاعتقاد بالصدفة فيرجع إلى الجهل بأسباب الحدث. يقول الشيرازي صدر الدين: لو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجود بالإتفاق. فإن عثر حافر بئرٍ على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقت الحافر

(١) سورة النمل، الآية: ٦٤.

إلى الكنز إتفاق وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه فليس بالإتفاق بل بالوجوب». هذا نفيّ حاسم للصدفة وقد كرر هذا الرأي السبييون فأكد هو لباخ أن المصادفة مقولة ذاتية تعبر عن جهلنا بالسبب تماماً كما قال الشيرازي.

ليست الثورات العربية الراهنة نتاج الصدفة لأنه حتى لو أن وجود الضرورة يستدعي المصادفة فإنه بحيث أن الثانية تؤلف شكل وجود الأولى كما يقول إنجلس».

إذن أحداث ووقائع الثورات العربيّة متحققة في نطاق الضرورة الإجتماعية وليس المصادفة حتى ولو كانت صفة عرضية للضرورة وعليه يمكن مراقبتها لفهم طبيعتها وتفسيرها والبحث عن أسبابها وغايتها وطرح فرضيتها فجعل هذه الأحداث والوقائع مفهومه فهماً عقلياً، وإدراك حقيقتها ومكانة الإنسان في خضم وجودها...

إن نشوء الثورات العربية كظاهرة من الظواهر الإجتماعية في ساحة التاريخ الإنساني؛ عن أسبابها وعللها الأولى، باعتبارها من إنتاج الفعل الإرادي للإنسان والواقع الذي فيه، تعبيراً عن حركة الحرية في الساحة التاريخية، صار لزاماً البحث عن عللها وغايتها وطبيعة حركتها وحركة الفاعلين فيها، والكشف عن نظريتها الناظمة؛ وتلك وظيفة العقل الفلسفي؛ وعليه فإن الفلسفة في وظيفتها المعرفية والنقدية هي القول المناط به كشف الحجاب عن حركة الحرية في التاريخ، عن الفعل الإنساني وما يحيطه من ظروف الزمان والمكان، عن حركة الفكر والواقع والجدل بين الفكر والواقع حين يصنع كل منهما الآخر بطريقة رائعة الحصول...

النظرية الناظمة للصحوة الإسلامية والثورات العربيَّة

هل يبدو من المناسب الحديث عن النظرية الناظمة لحركة النهضة الجديدة في العالم العربي والإسلامي. وهل الأحداث والوقائع تدخل في مصداق مفهوم الثورة، أو النهضة، أو الصحوة أو الانتفاضة أو غيرها من أسماء القيام الشعبي المناهض لأنظمة الاستبداد والإستغلال؟ وهل مشكلاتها قابلة للعلم وبناء نظرية ناظمة هي تفسير وحل لها؟

ولماذا الثورة العربية في بداية الألفية الثالثة، هل لتعب ووهن أصاب النظام الإقليمي العربي الرسمي، أو لضعفٍ نال من قبضة النظام الدولي الغربي الأوروبي والأمريكي، أو أن تراكم النضال الكمّي أدى إلى هذا التحول الكيفي الجارف، وما هي المقاربات التي يمكن النفاذ من خلالها إلى حقيقة الصحوة الإسلامية العربية الراهنة؟

أسئلة إشكالية يثيرها العقل السياسي في مواجهة ما حدث ويحدث في مصر وتونس وليبيا واليمن والبحرين وغيرها من الدول وسعي للكشف عن الدينامية الذاتية لهذه الأحداث والوقائع؟.

لكن الحديث أن قوة الدفع والتأثير في كل ما حدث ويحدث تساوق الأهمية عن مناقشة الدوافع والغايات والأسباب والأهداف. لأن قوة الدفع تشبه المحرّك الفاعل، القوة الفاعلة، بمعنى الأسباب الفاعلية والأسباب الغائية وهذا ما سنجعله من الناحية المنهجية موضع إهتمام هذا البحث.

يلزم إيضاح الأمر التالي، المتعلق بالصلة بين الوقائع والأحداث وبين النظريات والأفكار، ومن هو الأصيل بينهما، هل تنتج الوقائع الأفكار، أو تنتج الأفكار الوقائع؟

ما يهمنا في هذا الموضع هو أن الأحداث والوقائع لا تنفك عن

الأفكار المحركة وهي بدورها تنتج أفكاراً جديدة، تلعب دور المحرك بالنسبة لأحداث ووقائع أخرى.

إن العلاقة بين الوقائع والأحداث والأفكار تشبه من الناحية المعرفية العلاقة بين العلم والإنسان، تصنع الحاضنة الثقافية والحضارية للإنسان العلوم، ثم تعود العلوم وتنتج ثقافتنا العامة. الفكرة تصنع الواقعة والحدث، والواقعة والحدث تصيغان الفكرة، وقد تكرر هذا الدور في الثورات التاريخية الكبرى؛ وأبرزها وأقربها إلينا ثورة الإمام الخميني وما أثارته من وقائع جديدة في شبه القارة العربية والإسلامية. ويتجدد مع الصحوة والثورات الراهنة.

وسواء أخذنا بنظرية أصالة الواقع أو الأفكار، فإن البحث عن نظرية ناظمة لحركة الصحوة الإسلامية الجديدة يلزمه النظر، من الناحية المنهجيّة في الأسئلة الإشكالية التالية:

ما هي الأفكار التي أثرت في إنتاج واقع وأحداث الصحوة الإسلامية العربية الجديدة؟

وما هي الوقائع والأحداث التي شكلت المقدمة الضرورة والحاضنة الجيبوليتيكة، إذا لم تكن الحضارية، لإنتاج الأفكار والوقائع الجديدة على السواء؟

وإذا كانت وقائع وأحداث الصحوة الإسلامية، الجديدة، متحصلة لقوة الأفكار الفاعلة، ما هي الأفكار المؤثرة في الحضارة الإسلامية المعاصرة وفي الحضارات الأخرى والقادرة على إنتاج الصحوة الشعبية العارمة، وتغيير أنظمة مطلقة تمسك بالواقع والفكر السائد، بقوة التملك والاستبداد. ولو خلصنا إلى أن الصحوة الإسلامية الجديدة قادرة على صناعة نظريتها الفكرية الناظمة يكون علينا انتظار نضوج وقائع وأحداث

هذه الصحوة وثبوتها على منظومة فكرية، تكون وليد تجربتها الغنيّة بعد مخاض عسير.

من الناحية المنهجية تبدو هذه الأسئلة الإشكالية، حلقات متسلسلة، ودوائر متصلة دون أن تقع في التسلسل والدور الفلسفيين، وحتى نخرج من حالة التوالد، والتبادل، والتفاعل بين الأفكار والوقائع بصرف النظر عن أصالة كل منهما (من منهما الأصيل ومن منهما الاعتباري) فإننا واجدين في التاريخ وحركة الزمان، كمحل لحركة الفعل الإنساني المخرج اللائق للقول أنه لا بدّ من العودة إلى المقدمات التاريخية ذات الصلة الموصولة، بالصحوة الإسلامية، في الفكر والتجربة لمعرفة الحاضنة الشرعية لهذه الصحوة، والرحم الطيّب الذي ولدت منه، والأصول الجينية لشخصيتها الإنسانيّة، وما يمكن أن تكون عليه أحوالها في المستقبل.

لا تنفصل أحداث الصحوة الإسلامية في العالم العربي عن أحوال الدائرة الإسلامية الكبرى، فإن النظامين العربي والإسلامي دخلا في علاقات النظام الدولي، والتي استقرت موازين القوى فيها بعد الحرب العالمية الثانية، على قطبية ثنائية دولية، تخوض غمار حربها الباردة، وتترك الحروب الإقليمية الساخنة، لأنظمةٍ إقليمية تابعة لها وعاجزة عن تحقيق الإستقلال الوطني، والتنمية العادلة، والتداول السلمي والديمقراطي للسلطة، والثقافة والتربية المتفقة مع الهوية الوطنية وبناء الحرية وظروف الإنتاج والإبداع اللائقة...

تعرّض ميزان القوى داخل النظام الدولي لهزات متتالية، استقرت توازناتها لصالح نظام الديمقراطية الليبرالية، مما حمل الكاتب الأميركي الياباني الأصل فرانسيس فوكوياما على نشر مقالة في مجلة «The National internet» بعنوان نهاية التاريخ والرجل الأخير أشار فيه إلى أن الديمقراطية

الليبرالية يمكن أن تشكل «خاتمة التطور الإيديولوجي للإنسانية» والشكل النهائي لأي حكم إنساني. أي أن الديمقراطية الليبرالية تشكل من وجهة نظره «نهاية التاريخ» ويضيف فوكوياما بالتساؤل عن إمكانية وجود بدائل ملموسة للديمقراطية الليبرالية وعن نهاية الشيوعية، وهل بإمكان الدين أو القومية المتطرفة العودة بشكل قوي. الجواب عنده معروف لم يبق غير نظام الديمقراطية الليبرالية والشيوعية إنتهت، وأما الإسلام الذي يشكل نظام أيديولوجي متماسك ونظام أخلاقي وسياسي وإجتماعي خاص، ودعوته ذات طابع شمولي تتوجه إلى جميع الناس، إلا أن هذا الدين لا يبدو أنه يمارس أية جاذبية خارج الأصقاع التي كانت إسلامية ثقافياً منذ بداياتها.

إلى جانب نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ والإنسان الأخير، نشر مفكّر أميركي آخر صموئيل هنغتون مقالة في دورية Foreign Affairs صيف ١٩٩٣ بعنوان صدام الحضارات فكرتها الأساسية أن البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة سوف يكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة واعتبرت هذه الفكرة جواب على سؤال حول طبيعة الصراع ما بعد الحرب الباردة.

في هذه الفترة من حياة العالم قامت الثورة الإسلامية في إيران تعبر عن رؤية سياسيّة مختلفة، تغلب الحوار بين الحضارات على الصراع، وتجد العالم في طريق الوصول إلى غاياته القصوى، حين يظهر قائم آل محمد، ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً.

مرّت أزمنة صعبة على العالم في الفترة الفاصلة - الواصلة بين الألفيّة الثانية والألفيّة الثالثة، صعدت فيها نظريات وسقطت أخرى، كما صعدت فيها أنظمة سياسية وإنهارت أخرى، تقدمت فيها العلوم في ميادين مختلفة،

وقطف الإنسان ثمار اجتهاد العقل، حداثة سائدة بعزيمة عالية إلى ما بعدها، ونمواً إقتصادياً مضطرداً هنا، وركوداً يدور حوله فقر مدقع هناك، وأصبحت الأوطان عالماً واحداً، وتعارفت الشعوب والقبائل، وسمعت أصوات عدة في محافل الحوار وقاعات القرار، حتى صار العالم على ما ذهب كثيرون قرية صغيرة واحدة.

بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، بدأت ثورات الصحوة الإسلامية في العالم العربي أين تكمن علتها الفاعلة؟

قلنا أن تعيين العلَّة الفاعلة أو الدافعة والباعثة على الصحوة بعد الغفلة، تساوق في نظرنا من الناحية المنهجيّة تتبع آثار الأسباب وملاحقة مواضع النتائج وعليه فإن معرفة الفعل الإسلامي المتزامن مع الفعل الدولي نهاية القرن العشرين هي المساعدة التي يقدمها الزمن التاريخي للعقل الفلسفي في بحثه عن المبادىء الأولى والعلل الفاعلة، ويوصله إلى الحقيقة المرتجاة. . .

إن معرفة الصلة الفكرية والعملية، بين ما نسميه عصر الإمام الخميني وحدوث الصحوة، تقدم لنا صورة واضحة عن القوة الفاعلة، للصحوة الإسلامية الجديدة.

الصحوة الإسلامية حدث تاريخي وليست وليدة الصدفة «ليست جذعاً مقطوعاً من شجرة» إنها صحوة أمةٌ كاملةٍ بعد الغفلة، صورة عن تعاقب الأدوار في حركة التاريخ، وليست صحوة أهل الكهف على ما ذهب الجابري، مع أن لصحوة أهل الكهف معانٍ إلهية كبرى، غفل عنها الجابري عن هوى في النفس أو عن كبوةٍ في الدراية.

● ما هي العلَّة الفاعلة للصحوة الإسلامية والثورات العربية

لا يمكن أن تكون الصحوة الإسلامية حركة ناشئة من الصدفة، لا تفعل الصدفة ما فعلته هذه الصحوة؛ وعليه يلزم النظر إلى أصولها عميقة الجذور في حركة الأفكار وحركة الوقائع والأحداث؛ واعتبارها حركة منبثقة من قلب تاريخ المنطقة ومتفقة مع تراثها الحضاري ومستوعبة دروس تجاربها العامرة بالخبر والعبر. حركة أصلية يصنعها الشعب في منطقة تشكل محور الصراع في النظام الدولي الراهن، تمثل إنقلاب في وقائع العصر وفي الأفكار الثورية الفاعلة، إنها صورة عن مفهوم التغيير وعن واقع المتغيرات المتحققة، وتعبير عن تحولات كيفيّة في التراكم المصنوع بالجهد والاجتهاد والجهاد. ثالوث يجمع جدليّة العلاقة بين الوقائع والأفكار وفي متابعة حركة كل من الوقائع والأفكار نصل إلى حقيقة الصحوة وطبيعتها....

وإذا كانت الشعوب العربية صانعة الحدث التاريخي، من يكون الأكثر أثراً من علماء المسلمين في صناعة هذا الحدث؟

لم نجد، بعد بحث مدقق محقق، أكثر من الإمام روح الله الموسوي الخميني، مجدداً باعثاً ومرشداً لهذه الصحوة الإسلامية ولنا على ذلك أدلة كثيرة منها على سبيل المثال ما يلي:

١) الإمام الخميني من ناحيّة الأبعاد الفكرية والروحيّة صنع مصالحة حقيقية بين الفكر الإسلامي، ومظهره التاريخي صورة يتمثل فيها الروح الإسلامي - بمعنى العقل - في المرحلة التاريخية نهاية القرن العشرين وبداية الألفيّة الثالثة. وهذه حقيقة ندركها من مقاربات منهجيّة لشخصيّة الإمام الخميني (قده) وفق منهج كل من برغسون، وهيجل، وتوينبي، ونيتشه، ومفهوم الإنسان الكامل في الإسلام.

٢) شخصية الإمام روح الله الموسوي الخميني (قده) شخصية جامعة وذات قوة جاذبة، لا يكتفى بالنظر إلى ظروف نشأتها، وتطور سيرتها وإلى محيطها، بما فيه موقعها في المكان والزمان، لإدراك الأبعاد الذاتية والعامة، المعنوية والعملية، ودورها ومكانتها في دائرة استكمال الإنسان لكمالات سعيه نحو الله سبحانه وتعالى، كما في وراثة النبوة والسير في طريق الولاية وخطها، وهي صفات لا تجتمع في شخصية عادية، ولا يجود بها «التاريخ الإنساني» إلا في حقبات وأدوار، تؤسس وتبني مداميك راسخة في عمارة الإنسانية. . .

كان الإمام الخميني في حياته الشريفة، وسيرته العملية والروحية والفكرية، عالماً تقياً متعبداً زاهداً شجاعاً عادلاً، وكان عارفاً وفقيهاً متبحراً محققاً ومجدداً، وكان مؤسساً لثورة إسلامية ونظاماً إسلامياً قوياً، مستنداً إلى الأصول الإسلامية المعتبرة في ملاك الحكم، وترك آثاراً فكرية عديدة متنوعة الجوانب، وفي مسيرته الروحية أبعاد يصعب حصرها، كان نقطة جذب العشاق الذين وجدوا فيه عشقهم القريب في رحلتهم إلى المحبوب الإلهي، كان فيه قوة جذب، تجعله كما ذكر حفيده السيد حسن، في مقابلة مع تلفزيون «المنار» مصداق واقعي للآية الكريمة:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا﴾(١).

كل ما ذكرنا، يثبت أن للإمام الخميني (قده) شخصية جامعة ذات قوة جاذبة، ولكن ما الحقيقة المعنوية لهذه الشخصية، وكيف ندخل في رحابها، ونشرح طبيعة الجمع بين خصالها ومكوناتها، ومستوى الجذب الذي جعل من عشق الخميني، عشق لكافة القيم، وذلك هو معنى الود الذي يجعله الرحمن للذين آمنوا وعملوا الصالحات.

---

(١) سورة الآية، مريم: ٩٦.

مقاربة فلسفية لشخصية الإمام الخميني

يرى لويس هنري برغسون Bergson، أن فلسفة الفيلسوف تنبع من عيان أو وجدان فلسفي واحد، حتى أن الفيلسوف لا يقول أبداً إلا شيئاً واحداً مستقلاً عما قاله السابقون، وكان سيقول نفس الشيء لو وجد قبل ذلك بعدة قرون. فيما يذهب الفيلسوف الألماني هيجل Hegel إلى دراسة مميزة لعلاقة العقل بالتاريخ والتناقض بين الفعل الجزئي (حياة الأفراد) وبين المبدأ العام (التاريخ) وعنده أن أبطال التاريخ وهم يحققون حياتهم الخاصة يحققون مطلباً عاماً وذلك على قاعدته المنطقية بنشوء الكلي من سلب الجزئي، ولذلك فإن الفرد من أبطال التاريخ مكرّس لهدف واحد، والعقل يستخدم الانفعالات، لكنه يبقى في الخلف دون أن يمسّه أو ينال منه شيئاً وهذا ما يسمى بدهاء العقل. وعند أرنولد توينبي Toynbee الصناع الحقيقيون للحضارة والتاريخ هم الشخصيات «الخلّاقة» هؤلاء الذين يقومون بأشياء يعجز عن عملها أو إنجازها الآخرون وذلك نتيجة لتجربتهم الداخلية منبع طاقاتهم. ويظهر هؤلاء الأفراد في صورة قديسين - فلاسفة - سياسيين - رجال دولة - وهؤلاء العظماء يخلقون المدنيات ويعملون على تقدمها ويتحدد وفقاً لفعلتهم أو نجاحهم مسار التاريخ...

وعند فريدريش نيتشه الغاية من الإنسانية هي خلق الإنسان الأعلى ومن أجل ذلك كان لا بدَّ للقيم الجديدة، أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع مهيئة لظهوره، ومهمة الإنسان الأعلى الرئيسية أن يكون خالقاً للقيم، يضع للأشياء من القيم ما يريد، مما يؤدي إلى تحقيق الغاية من الإنسانية أن الإنسان الأعلى أو الإنسان الممتاز هو الذي يحدد معتقدات العصر بأكمله، ويعطي للحضارة صورتها، ويخلق القيم في حرية تامة، وليقم بالنضال وحده، باحثاً في كل حين عن قيم جديدة، ثم فرضها على الناس وليس عليهم هم إلا أن يطيعوه.

هذه صور متعددة لموقع الإنسان في التاريخ، لدوره، وماهيته كما قدّمها من ذكرت من فلاسفة الغرب، يقابلها في الإسلام وصف لأحوال الإنسان في حركته الصاعدة حتى يبلغ أحسن تقويم، في سموّه لاستكمال سعيه وكدحه إلى الله سبحانه وتعالى، في مفهوم الإنسان الكامل، والأولياء والعلماء والعرفاء ووراثة الأنبياء، والخلافة والقطبية، والواصلين في سعيهم والفانين في عشقهم، والعابدين الزاهدين المتقين، الوارثين. كلها صفات تجمع حركة الإنسان، وتتجمع في شخصيات نادرة، من العرفاء المتألهين، مما سيأتي ذكره، في محاولة ساعية، لتعيين مقام شخصية الإمام روح الله الموسوي الخميني، الجامعة، والجاذبة في تداخل فريد. . .

في وصفهم لحركة السعي لدى الإنسان لبلوغ كمالاته، يستشهد أهل العرفان بالآية الكريمة من سورة التين: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾﴾[1] فالإنسان يجمع في نفسه مثال الكمال وواقع الانفصال معاً. وهذان الاعتباران يظلان ظاهرتين ثابتتين أبداً وظرفين دائمين للوضع الإنساني، هما فوق كل تغيير تاريخي وفي معزل عن كل تبدّل زمني. ويشرح كمال الدين كاشفي تفسير التعبير القرآني ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ بقوله: «إن الله خلق الإنسان جاعلاً منه أكمل شكل وأتم صورة لتجلّيه وأرحب مسرح وأعم مقام لولايته وذلك من أجل أن يصبح حامل لواء الأمانة الإلهية الذي لا ينضب». يعلق د. حسين نصر على شرح الكاشفي، أنه إذا ما استمر رجال ذوو طبيعة روحية ومزاج تأملي بالظهور، حتى في أحلك فترات الانهيار الروحي، فإن ذلك يكون بالضبط لافتقار الجماعة البشرية لوجودهم. يقول أمير المؤمنين وسيد الوصيين علي بن أبي طالب عليه السلام: «عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله». وحتى يظهر

(١) سورة التين، الآيتان: ٤، ٥.

الإنسان بهذا الوعي عليه أن يستعين بالوحي المنزل من الله سبحانه، إن نعمة الوحي المنجية وحدها تتيح للنفس القيام بهذا السفر من الظاهر إلى الباطن، من محيط الدائرة إلى محورها.

ويربط محيي الدين بن عربي، بين تسمية الإنسان «إنسان» وبين أنسه بالرتبة الكمالية. فيربط بين الإنس والإنسان، مستبعداً التعريف الأرسطي، لأن هذا التعريف لا يتفق وشهود أهل الكشف.

إن معنى الإنسانية هو: الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية والنبوة والرسالة والإمامة والأمر والملك فالكمال الإنساني بكمال هذه المراتب وهو مركوز في الإنسان بالقوة منذ آدم إلى آخر مولود...

وفي حديث ابن عربي عن الإنسان الكامل، نجد أن الإنسان الكامل عنده هو محمد ﷺ أو بعبارة أخرى الحقيقة المحمدية، ولكن هذه الحقيقة قطب يدور في فلكه دائماً كل طالب للكمال. فلا يزال يدور، أي يتحقق بالصفات المحمدية. ويدور وفي دورانه يصغر قطر الدائرة ويصغر حتى يتلاشى القطر، ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، أي الحقيقة المحمدية، وهنا في تحققه يطلب عليه اسم (الإنسان الكامل) فعبارة الإنسان الكامل لصاحبها أي لمحمد ﷺ ويصح أن نطلقها وفق ابن عربي على المتحققين به الفانين لأنهم أصبحوا عينه الصفاتية فهي أصلاً لصاحبها الذي خلق إنساناً كاملاً، وهي تحقق لأكمل الرجال الذين جاهدوا في سلوك طريقها(١).

وعليه نكون قد قدمنا صورة عن شخصيّة الإمام الخميني وتمثلها في حركة الروح في التاريخ في مقاربة فلسفية متعددة مواقع النظر، لكنها تنفذ مجتمعة إلى حقيقة مشتركة لشخصية الإمام الخميني وصورتها في التاريخ الإسلامي.

---

(١) انظر د. طراد حماده، مرآة العارف، دار الهادي، بيروت.

الإمام الخميني الفقيه والعالم الإسلامي الذي صنع ثورة كبرى، وأقام جمهورية إسلامية معاصرة، هو الأقرب في الزمان والمكان، من وقائع وأحداث الصحوة الإسلامية المعاصرة. إن جيل الشباب الذي صنع هذه الصحوة على صلة تاريخية مباشرة بعصر الإمام الخميني، وبالفكر السائد في هذا العصر، والذي لا يمكن نعته بكل وضوح بعصر الإمام الخميني وبذلك لا نجد لفكر الإمام من هذا الشباب من منافسٍ بين علماء المسلمين المعاصرين وعليه نقول: هاتِ دلني على عالم خارج دائرة فكر الإمام الخميني في عالم الإسلام اليوم، يمكن لما قدمه من أفكار أن يصنع صحوة إسلامية عالية القيمة كالتي يعتمدها العالم العربي الراهن.

الإمام الغزالي ونظرية المصلح القرني

عند الإمام الغزالي نظرية تداوي التشاؤم بالتفاؤل، بمعنى أنها تعالج الغفوة بالصحوة. والطريق هنا نقلي خالص فالغزالي يعترف بحالة الانكفاء عن عصر النبي والابتعاد عنه والتراجع دينياً ودنيوياً. وهو يسلم بفكرة تدهور العصور لكنه لا يجعل هذا التدهور شاملاً لها جميعاً بحيث ينتظمها معاً في حركة واحدة متدهورة أو متقهقرة أو «متقدمة نحو الأسوأ» وإنما هو يحصر هذا الانحطاط في داخل «العصر الواحد» أو «القرن» أو «المائة سنة». فعند نهاية كل قرن يصل دين الأمة ودنياها إلى حالة من الضعف والوهن والموات توجب عملية تجديد وإحياء. وهذا ما عبر عنه النبي نفسه في هذا الحديث الذي يلجأ إليه الغزالي: «يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها». وقد اعتقد الغزالي نفسه أنه واحد من هؤلاء المصلحين الذين نيطت بهم مهمة إحياء الإسلام عند رأس المائة الخامسة للهجرة، لهذا كتب مؤلفه العظيم «إحياء علوم الدين»[١].

---

(١) د. فهمي جدعان.

وفي الحقيقة إن نظرية الإمام الغزالي في «المصلح القرني» بصرف النظر عن صحة الحديث النبوي المستند إليه أو ضعفه وعن المعاني التي أعطيت لهذا المفهوم في الدورة المئوية للإصلاح والتي تكتسي في نهاية المطاف طابع القانون عند الغزالي، فإننا نستطيع الإفادة منها بالقول، إن الإمام الخميني هو المصلح القرني المعاصر ولكنه الممهد الطريق للإصلاح الكلي في الدورة الإنسانية الآدمية «نسبة إلى آدم» وليس بالدورة المئوية المتقلبة بين الغفوة والصحوة وبين التأخر والتقدم.

يشكل ما تقدم دليل تاريخ واضح مثبت لاعتبار فكر الإمام الخميني القوة الفاعلة المحركة للصحوة الإسلامية وللثورات العربية على مستوى إثبات فكره، وشخصيته القيادية الجاذبة، هذا دليل حسّي تاريخي واضح، لا لبس فيه ولا خلاف.

لم يقتصر أثر الإمام الخميني على سريان فكره من الناحية النظرية وحسب، ولكن سريان هذا الفكر من الناحية التطبيقية وذلك في ثلاث نماذج هي التالية:

١ - نموذج بناء الدولة، بقيام الجمهورية الإسلامية في إيران.

٢ - نموذج بناء المقاومة ضد الاحتلال، في كل من لبنان وفلسطين والعراق وأفغانستان.

٣ - نموذج إحياء فعالية ونهضة الحركات الإسلامية في كافة أرجاء العالم الإسلامي.

وقد فتح طرح الإمام بأفكاره حول الدولة، وقيام الحكومة الإسلامية باب البحث النظري حول مفهوم الدولة والحكومة الإسلامية، وضرورتها في برامج الحركات الإسلامية الإصلاحية والثورية في العالم الإسلامي كافة.

الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي تناول في محاضرة له القاها في لندن، ثورة الإمام الخميني وقيام الجمهورية الإسلامية في أسبابها وغاياتها ومؤثراتها على العالم الإسلامي المعاصر.

لقد حاول غارودي التركيز على دور الإمام الخميني كقائد روحي ينفرد بمزاياه الخاصة، وعلى الثورة العصرية المتميزة التي نهض بها كأطروحة بديلة لنظام جديد يجمع بين المكونات النظرية التي تقوم عليها الفلسفة التكاملية التي يدعو إليها غارودي في بناء الإنسان.

وقد ذكر أن ثورة الإمام الخميني هي ثورة لها أصالة، ولم تأتِ عن فراغ، بل إن جذورها تمتدُّ إلى أقدم حضارات العالم.

وهي أيضاً ثورة فكرية، نموذجية يمكن أن تُطبّق مصاديقها كنموذج للثورات. كما يمكن أن تكون مثالاً يرتكز عليه تقدم حضاري متوازن.

وقد حلل غارودي انطلاقة الإمام الخميني للثورة كامتداد لعصر النهضة الذي اقترن منذ أوائل القرن العشرين بظهور كوكبة من المصلحين أمثال جمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٨م)، والشيخ محمد عبده (ت: ١٩٠٣م)، وغيرهما.

والمهم في ثورته أنه تجاوز العقبات الرامية إلى جعل الماضي متحكماً بالحاضر، بل كان قد استخدم القوة الكامنة في الماضي لتحرير الحاضر من أسار الخمول الذي وقع فيه.

ومن هنا رفض الإمام الخميني الجمود العقلي الذي خلَّفته آراء العلماء السابقين، ولم يقف إلا على الأمثلة النابعة من جوهر القرآن، التي هي في أصالتها تُعارض نماذج الوضعية الغربية، حيث ترتكز على مبدأ الإيمان بالله الذي هو وحده الكفيل بإعطاء الحياة معنى حقيقياً.

كما سعت أيضاً إلى تحطيم المؤسسات التي تقوم عليها السلطة المدنيّة لسادة العالم، وكسر أصنام وثنية المال، الأمر الذي يؤدي إلى تهشيم دكتاتورية النموذج الغربي للنمو في كافة المجالات.

وعلى ذلك فإن الثورة الإسلامية - كما يقرّر غارودي - هي الثورة التي ينطبق عليها اسم «الثورة العصرية» التي جمعت بين الثورتين الاقتصادية والسياسية خلافاً للثورة الفرنسية السياسية التي نقلت سلطة الدولة من الطبقة الأرستقراطية إلى طبقة هرمية إجتماعية جديدة، والثورة الروسية التي نقلت السلطة الاقتصادية من الطبقة البرجوازية إلى طبقة الكادحين.

I - ولم يكتف غارودي بوصف الثورة وأهدافها، بل اهتدى إلى تحديد الوسائل التي اتخذها الإمام الخميني للعودة إلى الأهداف الصحيحة لها، حيث مزج بين مبدأ «نبذ العنف» ومبدأ «الشهادة» في تشكيلة تحمل تصوراً آخر للسلطة يتمثل بالقوى العرفانية التي تُضاف إلى القوى العسكرية التي يمتاز بها المقاتلون[١].

II - نموذج بناء المقاومة في كل من فلسطين ولبنان والعراق وأفغانستان يقدّم أدلة صريحة على الصحوة الإسلامية وقيام هذه الثورات ضد الاحتلال وأنظمة الاستبداد المتحالفة معه، بتأثير مباشر من فكر الإمام الخميني ودعم مباشر بكل الوسائل المادية والمعنوية من الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ومتابعة تصاعد قوة هذه الثورات وقوى المقاومة الإسلامية، في عصر الإمام، بالمقارنة مع العصور السابقة دليل على صدق ما نذهب إليه، إضافة إلى ذلك ما لاقته إيران من خصومة قوى الاستكبار العالمي وعملية الحصار الاقتصادي، ونظام العقوبات الدولي وحملات الإعلام المعادية والمضللة

(١) انظر روجيه غارودي، ثورة الإمام الخميني، المصادر التاريخية والتجديد الإسلامي، ترجمة د. جودت القزويني، المركز الإسلامي لندن، ٢٠٠٢.

من الصحافة الصفراء ولصوص الليل الدامي، كلها شهادات واقعية مسجلة في تاريخ المقاومة الإسلامية والوطنية، يعود إليها من يشاء، ويجد ما يحتاج إليه من أدلة صادقة على الدور الذي لعبته الجمهورية الإسلامية الإيرانية في دعم حركة المقاومة والثورة في العالم الإسلامي...

III - صحوة الحركات الإسلامية: يربط كثير من المؤرخين للحركات الإسلامية في العقود الخمسة الماضية، بين قيام الجمهورية الإسلامية وإندفاعة الحركات الإسلامية في الفعل السياسي، والنضال من أجل قيام حكومات إسلامية وتغيير أنظمة الاستبداد القائمة.

يقدم الدكتور محمد جواد لاريجاني مجموعة من التصورات حول الثورة الإسلامية ويخلص إلى أن هذه التصورات غير عملية، أمّا التصور الحقيقي للثورة والجمهورية الإسلامية فهي أنه اليوم (يقصد في مصداق الوقائع الراهنة لا التصورات النظرية) يقول:

أما اليوم، فيمكننا تقويم تلك الظاهرة التاريخية المهمَّة بشكل أدق وأفضل، فنقول: إن انتصار الثورة سنة ١٩٧٩م هو ثمرة حركة مهمة جداً لها جذور ممتدة. وهي ما يمكن تسميته نهضة (Renaissance)، أو إحياء الإسلام، أو «الأصولية».

IV - نموذج بناء النهضة الإسلامية في تشكل الأفكار والعلوم والفلسفة والأخلاق والآداب والعرفان.

V - الدليل الخامس والأكثر أهمية هو الإصلاح الديني، أو الاجتهاد في الأصول والتجديد في الفقه، وخاصة الفقه السياسي وفقه الدين، في المعاملات والآداب، وتلك مسالة يفصّل فيها أهل الاختصاص.

كيف نثبت صدق الدليل على فعالية هذه النماذج وآثارها كعلل فاعلة في واقع الصحوة الإسلامية والثورات العربية الراهنة؟

I - دليل مكانة الإسلام كقوة صاعدة في النظام الدولي:

ترافق قيام الجمهورية الإسلامية في إيران مع بداية تحلل النظام الدولي، ورجحان ميزان القوى فيه لصالح النظام الليبرالي الرأسمالي. وذهب مفكرون من أمثال فوكوياما إلى التبشير بانتصار الليبرالية الأبدي في مقولته الشهيرة عن نهاية التاريخ والرحل الأخير، واستسلم النظام الشيوعي، لغلبة الليبرالية في إصلاحية غورباتشوف ونظرية البروسترويكا. وكانت الأنظمة السائدة بعد الحرب العالمية الثانية، تهمل أدوار النظام الإسلامي، وتجعل منه قوة تابعة للنظامين السائدين والمتنافسين في حرب باردة دفع المسلمون من نتائجها خسارة حروب عدة، واحتلال فلسطين، وبعدها أفغانستان وقيام أنظمة استبدادية لا حول لها ولا قوة في مواجهة الغرب إلا تفشي الاستبداد والنهب وهدر طاقات الأمة وثرواتها والفشل في حماية الأرض والشعب ومنع الحريات ومصادرة الحقوق السياسية، ومحاربة الإبداع العلمي والأدبي وسريان لإتباع التخلف.

كانت ولادة النظام الدولي الجديدة، بقيادة التحالف الغربي وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية مترافقاً مع سريان مفهوم العولمة وميل لكسر سيادة الدول القومية وتعديل قسري لميثاق الأمم المتحدة لصالح سيطرة أقوى للولايات المتحدة الأميركية على المؤسسات الدولية.

وقفت الجمهورية الإسلامية، رغم الحرب المفروضة من نظام صدام حسين، بقوة في مواجهة التعدي على حقوق المسلمين في العالم. ومثلت رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف الصورة الفكرية لهذا الموقف من المتغيرات الدولية وعليه فقد جعل نهوض إيران الإسلام من المتغيرات الدولية أمر غير ذي معنى لأنه عندما تتفوق قوة عالمية على أخرى وتحاول بسط سيادتها، وتقوم في مواجهته قوة ثالثة ناهضة، يصبح المتغير الدولي

الأول غير ذي معنى، ويبدأ تاريخ جديد قوامه العلاقة بين القوة السائدة والقوة الناهضة، وهذا ما حكم العلاقات الدولية في العقود الماضية ومثل مواجهة صريحة في صراع الحضارات بين الإسلام والغرب والصحوة الإسلامية بهذا المعنى جزء أساسي من عناصر هذه المواجهة التي بدأت تميل موازينها لصالح المسلمين...

أمر آخر يمكن إضافته في هذا الباب، وهو أن فكر الإمام الخميني، قدم مصداقاً واقعياً وتحقق في الثورة الإسلامية وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران، وأن هذا المصداق المتحقق في الواقع التاريخي، مستمر وقائم وخاص وفاعل في محيطه وفي العالم. لقد وضع الإمام الخميني نظرية الثورة في محاضرات عن ولاية الفقيه في النجف الأشرف عام ١٩٦٤، وانتصرت الثورة على نظام الشاه رضا بهلوي عام ١٩٧٩.

II - نموذج بناء الدولة وقيام الجمهورية الإسلامية:

استمر فعل الثورة التي تحولت إلى دولة يقودها الولي الفقيه، على نهج الإمام وسنة الإسلام، قوياً ومؤثراً في محيطه الإقليمي وفي العالم، وعليه لا يمكننا فصل ما يحدث من وقائع في شبه القارة العربية والإسلامية عن قوة الفعل الإسلامي في إيران وما يحدثه هذا الفعل من متغيرات عميقة عند المسلمين، إن المحقق في تاريخ الحركات السياسية الإسلامية وفي الفكر الإسلامي، لا يستطيع إنكار الأثر الكبير للتجربة الإسلامية بما فيها التطورات المتلاحقة في الفلسفة وعلم الكلام والأصول والفقه والعلوم والتكنولوجيا، والسياسات الخارجية وتبادل المصالح والقيم. كل هذه المؤثرات مجتمعة يجب وضعها في الأسباب الفاعلة للصحوة الإسلامية الراهنة.

ثورة الإمام الخميني كانت الصحوة الإسلامية المؤسسة، والصحوة الراهنة واحدة من آثارها، والعلاقة بينهما مصداق العلاقة بين الشجرة وثمارها.

إن طبيعة هذه العلاقة هي المؤهلة لحفظ وصيانة الصحوة الإسلامية الراهنة، وأهم ما يميز مشروع الدولة الذي قدمه الإمام الخميني أنه طُرح بعد تحولات عظيمة طرأت على الاجتماع الإنساني، وبعد قرون من بُعد الإسلام عن عالم السياسة، وبعد قرون متمادية من سيادة الاستبداد والأنظمة السياسية الفاسدة. في ظل هذه الأجواء التي لم يكن يعرف فيها صورة واضحة للدولة الإسلامية؛ قدم الإمام مشروعه ليثبت أن أحكام الإسلام لا تقبل التعطيل مهما طال عليها الأمد. والبعد الآخر لمشروع الإمام يكمن في أنه حدد تكليف الأمة والهدف الذي يجب على الجميع أن يسعى لتحقيقه وهو ما اختصره الإمام بقوله: «**إذا أردنا خلاص بلدنا من الاستعمار، ومن الحكومات العميلة، أمامنا طريق واحد هو: إعادة بناء الدولة وفق أسس جديدة ونظام مختلف**». دائرة هذه الحركة أوسع من مساحة إيران بكثير، أي أنها تتحرك بشكل مستقل عن إيران، مع أنها تتأثر بوضعها الداخلي على الدوام. بمعنى أن انتصار الثورة وتأسيس الحكومة الإسلامية هما من ثمرات تلك الحركة.

● الانبعاث الإسلامي حركة شموليَّة

يؤكد د. لاريجاني الانبعاث الإسلامي حركة واسعة شغلت أفكار ملايين الناس في العالم الإسلامي، وهو تيار مثقف أيضاً، فعندما نتحدث اليوم مع المثقفين والجامعيين والمتعلمين في العالم الإسلامي نجدهم جميعاً «أُصوليين» يتحدثون بأسلوب واحد متشابه، وهذا يعني أن القضية تجاوزت مستوى النخبة المثقفة (Intelligentsia) ووصلت إلى المستوى العام جداً.

ومعروفٌ حديث أحد الصحفيين الغربيين مع عجوز في مصر، يرى الصحفي أن العجوز تجمع حولها عدداً من الأطفال وتعلِّمهم القرآن، فيسألها: هل أنت «أصوليّة»؟ تقول: نعم! أنا أصوليّة، يسألها: ما هي

الأصوليّة؟ تقول له: الأصوليَّة تعني أن جميع مشاكلنا ومآسينا أتت من ابتعادنا عن الإسلام، لذلك فإن سعادتنا تكمن في رجوعنا إليه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية مشاكلنا هذه لا تحل إلا بإقامة حكومة إسلامية، أي أن الرجوع إلى الإسلام لا يعني إقامة الصلاة، وإنما له شرط، وهو أن الحكومة يجب أن تكون إسلامية.

ثم يسأل الصحفي المرأة العجوز: ما هي الحكومة الإسلامية؟ هل يستطيع الإسلام أن يكوِّن حكومة؟ فالأوضاع تطورت اليوم، وهناك أنظمة حديثة تحكم العالم، في حين أن تعاليم الإسلام تعود إلى (١٤٠٠) سنة مضت، وما هي الحكومة الإسلامية أساساً؟ فتجيبه: أنا لا أعرف الفلسفة وما يشاكلها، ولكن باستطاعتي تعليم القرآن فقط، وأنا لا أجيد الكتابة أيضاً، أقرأ وأعلّم شفهياً، أما الحكومة الإسلامية التي نقول بها، فهي التي تطبِّق أحكام الإسلام، وتكافح مظاهر الفساد التي تشاهدونها الآن في القاهرة وأطرافها، كما أن الشخص الذي يحكم يجب أن يكون أشبه الناس بالرسول ﷺ! هذا نقل بالمعنى للتعاليم الإسلامية، لكن مشكلة الغرب مع الأصولية تنشأ من هاتين الخصيصتين، فإذا ما حُلَّت هاتان المشكلتان لا تبقى مشكلة أمام الغرب في سواهما من الأمور الأخرى.

يضيف الاريجاني معلقاً:

الأمر الذي لفت انتباهي هو أن حديث تلك العجوز كان عميقاً جداً، على الرغم من بساطة تعبيرها، وهذا من خصوصيات الصحوة الإسلامية الحديثة. أي أنها بسيطة وصريحة. فلربما لم تكن تلك المرأة تدرك أن أركان الحكومة تنشأ من شرعيتها، وأن لها جانباً عملياً، وأن لكل واحدة منها أطروحة (Thesis) ولربما لم تسمع أساساً بولاية الفقيه. أما قولها: على الحاكم أن يكون أشبه الناس بالرسول ﷺ، فهو فكرة ولاية الفقيه عينها.

وبهذا تكون الصحوة الإسلامية غير مقتصرة على الفقهاء أو المثقفين المؤلفين، وإنما صارت أمراً شمولياً، وهذه الظاهرة بحد ذاتها عظيمة جداً.

أرى أننا لو أردنا معرفة المعارضة والمنافسة اللتين تواجهان الصحوة في العالم، فعلينا أن نبدأ من هنا، أي أننا نستنتج أصالة الحكومة الإسلامية من أصالة الحركة الإسلامية(١).

يتضح أن العلة الفاعلة للصحوة الإسلامية والثورات العربية المعاصرة هي على المستوى النظري فكر الإمام الخميني ومناخ الاجتهاد في الفقه السياسي الإسلامي، والحركة العالية في جدال علم الكلام ومباحث الفلسفة والعلوم الأخرى، ومن الناحية التطبيقية، قيام الجمهورية الإسلامية ونهضة الحركات الإسلامية.

دليل إضافيّ آخر على معلولية الصحوة والثورات لثورة الفكر والواقع في عصر الإمام الخميني، كوريث للتراث الإسلامي النهضوي ومؤسس للحكومة الإسلامية ومصلح صالح حركة العقل الإسلامي مع التاريخ، هذا الدليل الآخر يتعلق بالجغرافيا السياسية للصحوة الإسلامية والثورات العربيّة، وبروز الجمهورية الإسلامية في إيران كقوة إقليمية كبرى، دافعت عن مصالح وقيم الإسلام، في الأزمنة الصعبة، التي شهدها العالم، نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة.

● الجغرافية السياسية للصحوة الإسلامية والثورات العربية وموقع إيران كقوة إقليمية

إن الجغرافية السياسية التي نشأت فيها الصحوة الإسلامية الراهنة تتصل بواقع علاقة النظام الإقليمي العربي بالنظام الدولي. وإذا كانت دائرة

(١) انظر د. محمد جواد الاريجاني، التدين والحداثة ترجمة علاء رضائي، الغدير، بيروت ٢٠٠١.

النظام الإقليمي العربي، تقع داخل دائرة النظام الإسلامي وفي حاضنته الكبرى، فإن فهم طبيعة الصحوة الإسلامية العربية لا يمكن دون إدراك تضمن دائرة النظام الإقليمي الإسلامي، للنظام العربي؛ وإذا تابعنا تطور علاقات النظام الإقليمي في شبه القارة الإسلامية لأدركنا أمرين أساسيين.

١ - الدور القيادي الذي لعبته الجمهورية الإسلامية الإيرانية في النظام الإسلامي وإدارة مواجهته مع النظام الأميركي - الأوروبي والبحث عن مكانة المسلمين في المشاركة في إدارة شؤون العالم وهذا ما تحقق على مستوى الصراعات الإقليمية، والتحالفات الدولية وبات معه النظام الإسلامي الإيراني مركز الثقل في إستعادة الدور الريادي للمشاركة الإسلامية في النظام العالمي ومؤسساته الدولية رغم ما واجهته الجمهورية الإسلامية في إيران من مقاطعة وحصار وحرب نفسية وإعلامية وإقتصادية، وحروب متعددة الوجوه علمية وتكنولوجية ودبلوماسية، ولكنها استطاعت بسط حمايتها المعنوية على حركة الشعوب الإسلامية في المنطقة ومواجهة كل أشكال الحروب العدوانية مجتمعة، ودعت إيران إلى التعاون الدولي وإلى التعارف والحوار والمشاركة في إنقاذ نظام السياسة الدولية من آفة العدوان والحروب والاستغلال والاستبداد.

ومع واقع مكانة النظام العربي والإسلامي مع جيوبوليتيكا النظام الدولي. كان النظام الدولي قد ركن لقوة رأسمالية في نسختها الليبرالية الجديدة. وانهار الإتحاد السوفياتي، وتمزقت عرى حلف وارسو، وبقيت أميركا القوى العظمى الوحيدة في هذا العالم.

بسطت أميركا نفوذها على العالم وكأن مهديها قد ظهر، في صيغة أطروحة فوكوياما «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» وأضافت نظرية هنغتون في صراع الحضارات إليها أن الدور القادم في عملية الصراع سيكون الحرب مع العالم الإسلامي.

كان على النظام الدولي الجديد أن يخضع النظام الإقليمي الإسلامي (وقوى إيران الإسلام) ليتحقق له بسط قوته المطلقة. فسعى إلى ذلك بكل قوة من خلال شتى أنواع الحروب والحصار، ورسم التحالفات وإقامة المحاور، وانتشار الأخلاف. واستعان بالواقع العربي المستبد في نظام الطاغية صدام حسين، ينفذ حربه على أفغانستان، والعراق ويدفع قواته وقوات الحلف الأطلسي إلى قلب العالم الإسلامي.

كان الإمام الخميني قد نبه إلى ضعف سيطرة أميركا على العالم من خلال رسالته إلى غورباتشوف، ومن خلال وصيته السياسية الخالدة وكانت إيران تبني قوتها تحت الحصار والمقاطعة والتهديد بالحروب والفتن، وكانت الحرب الثقافية في كسر هيبة الإسلام والرسل والأنبياء، وحرب الصحافة والإعلام والمال والسلاح دائرة بلا هوادة لكن ما حدث خيّب آمال الأعداء. لقد استطاعت إيران أن تكون قوّة إقليمية كبرى، وأن تدافع عن قوة المنعة في العالم الإسلامي والعربي وذلك بفعل أفكار ومبادىء ثورة الإمام الخميني.

٢ - الأمر الثاني قوّة الموقف الإيراني إن مؤشرات عدة كشفت عن قوة ثورة الإمام الخميني وإيران الإسلام منها على سبيل الإيجاز:

- قوة إيران الإستراتيجية
- فشل غزو أفغانستان
- فشل غزو العراق وقيام دولة عراقية وطنية
- انتصار المقاومة اللبنانية في طرد الاحتلال عام ٢٠٠٠
- انتصار لبنان في حرب تموز ٢٠٠٦
- انتصار غزة في حرب ٢٠٠٨

- انتشار أفكار الإسلام في الأوساط الشعبية خاصة بين الشباب في المدارس والجامعات والمنتديات ومؤسسات المجتمع المدني.

كان واضحاً أن بداية الألفية الثالثة تمثل تراجعاً لقوة أميركا وتقدماً لقوة العرب والمسلمين.

وأن ذلك ما كان ليتحقق إلا بفضل مبادىء وثورة الإمام الخميني والتي لا تسع الحال لإيرادها في هذا المقال.

وكانت الأوضاع تبشر بقيام حركات وإنتفاضات في أكثر من نظام عربي تشبه ثورة الشعب الإيراني المسلم على الشاه المستبدّ وعليه يمكن أن نقيم المقارنة بين خصائص ثورة الإمام **١٩٧٩** والثورات العربيّة **٢٠١١**. وكذلك بين خصائص نظام الشاه الاستبدادي والنظام العربي القديم.

إنّ صورة الصحوة العربية الإسلامية الراهنة تماثل في أوجه شبه عديدة الصورة المثالية لثورة الإمام الخميني (قده) وذلك من حيث طبيعة هذه الثورة ومن حيث أسلوبها، من حيث المضمون والشكل، من الرؤيا وأشكال النضال.

وكذلك يوجد تطابق على مستوى طبيعة المصالح الكبرى والقيم العليا، وذلك مصداق جغرافية سياسية متقاربة ومبادىء مشتركة ومجموعة من القيم الإنسانية والإلهية الواحدة ومنها:

الإسلام في أركانه وأصوله التوحيد والنبوة والمعاد، والإمامة، والعدل، القرآن والسنة، واتباع الرسول، والأئمة من أهل بيته، والأصحاب الأبرار، والأولياء الأخيار السيادة الاستقلال والحرية والإيثار والتضحية، والجهاد، والتقوى، والديمقراطية والتنمية والعزة والكرامة، وحب الناس والتخطيط للمستقبل.

كل هذه الأبعاد المعنوية والأخلاقية للثورة الخمينية، متوفرة في

عناوين الصحوة الإسلامية لمبادىء وقيم عليا، مغروزة في التجربة والوجدان الشعبيين.

ومن حيث أشكال النضال اتسمت الصحوة الإسلامية بالأخذ بأشكال نضال الثورة الخمينية في مواقف ووسائل وشعارات عدة.

يقع التشابه في الواقع - يقع التشابه في التغيير

في علم الجمال يقع الجميل على الجميل، وفي علم السياسة التشابه في الواقع يؤدي إلى التشابه في تغييره الأمر قائم على المماثلة والتناظر، وعلى صدق النماذج الصورية مع الخصائص الواقعية.

ما هي خصائص ثورة الإمام الخميني؟؟

إن ثورة إيران بقيادة الإمام الخميني لها خصوصية بارزة، وذات طابع خاص أنها ثورة إسلامية. والثورة الإسلامية في صدر الإسلام إلى جانب مفهومها الإسلامي كانت سياسية وإقتصادية بمعنى أنها تمنح الحريات للشعب وتقيم العدل، والثورة الإسلامية الإيرانية القائمة على صورتها ونموذجها كان للعامل المعنوي والمادي والسياسي أثر فعال فيها، كما أن روح التطلع إلى الحرية هو من صميم الفكر الإسلامي. إن واحدة من خصوصية الثورة الإسلامية في إيران هو معرفة هويتها في معرفة قيادتها.

كان الإمام الخميني قائد الثورة وكانت توصياته تؤخذ بعين الاعتبار، وأوامره منفذة، وأحكامه سارية المفعول مباشرة. . فما هو السبب الذي جعل هذا الرجل دون غيره في هذا المركز المهم والحساس؟ هل كان مجرد صدفة؟ أم أن صدق اللهجة ووقوفه دائماً إلى جانب الحق كان له الأثر في ذلك؟ وهل الرجال الصادقون قلة في عصرنا؟ أم أن شجاعة الإمام ورؤيته الواضحة والدقيقة للأمور دفعاه إلى تبوأ مركز القيادة الأول؟

أم أنه جمع كل تلك الصفات التي يجب أن تتوفر في القائد فأصبح لتميزه بهذه الخصائص القائد الأوحد للثورة الإسلامية؟..

يطرح الشهيد مرتضى مطهري هذا السؤال، وغايته تقديم الجواب الفلسفي التمهيدي للقول أن الخاصية الأساسية للثورة الإسلامية في إيران أنها بقيادة الولي الفقيه، أي العالم العادل الشجاع والحكيم. والتأكيد على أهمية الشخصية القيادية. إن الثورة الإسلامية في إيران هي الثورة التي قادها الإمام روح الله الموسوي الخميني، كما ترتبط ماهية الثورات بقياداتها. يقول الشهيد مطهري:

فالجواب على هذا التساؤل يعود إلى فلسفة تاريخ الثورات التي تتردد بين أمرين هما: هل التاريخ يصنع الشخصيات؟ أم أن الشخصيات أنفسها هي التي تصنع التاريخ؟ نقول: إن هناك أثراً متقابلاً بين هذين العاملين، إذ أن النهضة والحدث التاريخي يجب أن يتميزا بخصائص معينة، والقائد الذي يريد أن يقود حقبة معينة من التاريخ يجب أن تتوفر فيه مزايا وخصائص، والإمام الخميني كان كذلك.. وإلى جانب هذا كله معرفة شاملة وصلة وثيقة بأفكار ومتطلبات الشعب الإيراني، وكان متفهماً لما يريدونه.. وهناك عامل أساسي لنجاح الثورة والتفاف الجماهير حول الإمام الخميني وهو تمسك الشعب بالمبادىء الإسلامية وحبهم للرسول ﷺ ولأهل بيته الميامين عليهم السلام.. وكان الإمام يتكلم مع الجماهير بكل صدق وبما يعتقده لذلك كان كلامه نافذاً، وقديماً قيل: «ما يخرج من القلب يدخل إلى القلب، وما يخرج من اللسان لا يتجاوز الآذان».. وبما أنه مسلم بكل معنى الكلمة ومتفهم وواعٍ للرسالة الإسلامية التي من تعاليمها محاربة الظلم بشتى أنواعه وعدم الرضوخ للجائر مهما كانت صفته وترفض الذل للمسلم والركوع لغير خالقه الفرد الصمد..

والثورة الإسلامية في إيران تربط بين الدين والسياسة ولا انفصال بينهما. وتطبق مفاهيم الحرية والاستقلال والعدل والمساواة والسيادة والإدارة والتنمية والقوة واكتساب العلوم والتقنية بمعايير إسلامية لأن ماهية الثورة إسلامية وهي ثورة يربي المؤمنون بها على العدل وقول الحق وتجدهم ثائرين على الظلم والجور. «إن أفضل الجهاد كلمة عدلٍ عند حاكم جائر».

إن فرض الجهاد يختلف في العمق عن الدعوة إلى ممارسة العنف والقوة القاهرة، وهذا ما لفت إليه الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي كما ذكرنا في دراسة لخصائص الثورة الإسلامية الإيرانية بالقول أنها كانت ثورة سلمية لا عنفية.

يقول روجيه غارودي في خصائص الثورة الإسلامية الإيرانية:

إن استيعاب ثورة الإمام الخميني والمفهوم التطوري الذي تستند عليه يتطلب ابتداء إدراك الخصائص المتميزة لهذه الثورة.

إن هذه الثورة لا تشبه أي ثورة أخرى، فالثورة الفرنسية، على سبيل المثال، هي ثورة سياسية نقلت سلطة الدولة من الطبقة الأرستقراطية إلى طبقة هرمية اجتماعية جديدة ترتكز على مبدأ الثورة.

كما أن الثورة الروسية تتشابه بشكل من الأشكال في نقل السلطة الاقتصادية من الطبقة البرجوازية إلى طبقة الكادحين.

بَيدَ أن الثورة الإسلامية تجمع بين الثورتين الاقتصادية والسياسية في آن واحد. ولكن ما يميِّزها أيضاً أنها ثورة فكرية امتدت شامخة أمام مفاهيم الإنسان والحضارة السائدة في الغرب منذ قرون، والتي يمكن من خلال ذلك أن تكون الثورة الوحيدة التي ينطبق عليها اسم الثورة «العصرية» بكل ما في الكلمة من معنى.

وفي ما يشبه تقديم صورة عن علم الثورة المقارن، أو عرض درس في حوار الحضارات ودراسة روحها الخاصة، يقدّم غارودي مقارنة بين الثورات في أوروبا والثورة الإسلامية في إيران يقول:

يبدأ التاريخ الغربي بالعصر الحديث الذي سُمّي بعد ذلك بعصر النهضة، وهو العصر الذي تزامنت فيه ولادة الرأسمالية Capitalism مع ولادة الاستعمار Colonialism، حيث شرَعت منذ بداياتها الأولى بسنّ قانون القطيعة بين الغرب وبين جميع الثقافات العالمية الأخرى.

وعلى ذلك فإن لعام **١٤٩٢** م أهمية مستثناة. فقد شهد هذا العام بالتحديد سقوط غرناطة، آخر الممالك الإسلامية في أوروبا، وفي الوقت نفسه شهد كذلك احتلال وتدمير حضارة الأميركيين الأصليين بعد وصول كريستوفر كولمبس Christopher Columbus إليها. وقد تبع ذلك في القرون الخمسة اللاحقة الغزو الاستعماري لكل من أفريقيا وآسيا بوسائل العدوان العسكري نفسها، والاستغلال الاقتصادي مضافاً إلى محاولة إلغاء الثقافات والتقاليد الروحية التي تتميز بها هذه المناطق، وتدميرها تدميراً شاملاً.

وقد اعتبرت أوروبا نفسها منذ هذه الفترة الزمنية بالخصوص صاحبة المشروع الثقافي الأصيل، وباعثة لتجديد عصري متفرد.

ويمكن تصنيف هذه النهضة العصرية بفرضيات ثلاثة:

١ - دعوى الإنسان على إدارة الحكم على الأرض بقدراته الذاتية دون التدخل الغيبي، أو الإلهي المطلق.

٢ - إحلال مفهوم سيطرة الأسواق الاقتصادية بدلاً من مفهوم النظرية الإلهية باعتبار أن الأسواق هي المنظم الوحيد لجميع العلاقات القائمة بين الأفراد والشعوب.

وعلى أساس هذه القاعدة فإن جميع الأفراد يتنافسون فيما بينهم طبقاً لمقولة الصراع التي أشار إليها المفكر توماس هوبز Thomas Hobbes في قوله: «الإنسان ذئب لا يعدم الافتراس» Man is a wolf preying upon man.

٣ - لا تعدو الطبيعة إلا أن تكون خزاناً من المواد الضرورية غير قابل للنفاد، ومستودعاً للإنتاج والاستهلاك على حد سواء. وقد لخّص ذلك ديكارت بقوله: «جُعلنا أسياداً على الطبيعة، وملّاكاً لها».

بيد أن الثورة الإسلامية في إيران اعتمدت على ركائز أخرى مختلفة تمتد بجذورها إلى أقدم حضارات العالم. وقد عبّر قائدها الإمام الخميني في حديثه عن هذه الثقافة بأنها ثقافة تمتد لآلاف السنوات.

ويحاول غارودي الربط بين الإسلام والحضارة الفارسية، ليخلص أن الإسلام لم يكن قد دخل إيران كعقيدة غريبة، غير مألوفة ولكن بشكل يقترب من خلفيات ذهنية الإيرانيين ويتوافق مع نقاء القرآن الكريم. وهذه ناحية جديرة بالاهتمام من حيث قابليّة الحضارات الإنسانية على اختلافها لإدراك الخطاب القرآني.

لقد نزل القرآن بلغة العرب، لكنه يخاطب الإنسانية جمعاء، وليس غريباً عن الحضارات الإنسانية على اختلافها.

وفي محاضرة غارودي ما يشبه خطة طريق لنموذج الثورة الإسلامية العامة يستفيدها من المقارنة بين نماذج حكم الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان يقول غارودي، فيلسوف الحضارات وحوار الفكر والأديان:

فلقد حثّت الأحاديث النبوية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أن ثقافة الإيرانيين وأدبهم تستلهم الكثير من هذه المبادىء والقيم الإنسانية العليا كما ورد على لسان الشاعر الفردوسي ما كان سائداً في

زمانه من أن فضيلتي الشجاعة والاستشهاد هما قرينتا الخلود. ومن خلال عالمية الإسلام كما عرف ذلك من تعاليم القرآن وكذلك الرسل الذين هم مقدّمون على الخلق كمبلغين لرسالة واحدة، هي رسالة الله، يظهر أن الإسلام لم يكن قد دخل إيران كعقيدة غريبة غير مألوفة، ولكن شكل يقترب من خلفيات ذهنية الإيرانيين، ويتوافق مع نقاء القرآن الأصيل.

وقد كان النزاع قائماً بين الخليفة علي، ومعاوية (نظراً للمفاسد التي أدخلها في الإسلام)، وقد ظهر ذلك من خلال:

١ - عدم الإقرار بمبدأ القضاء والقدر. حيث أن الإقرار بهذا المبدأ الذي ينصُّ على أن عمل الإنسان محتوم من الأزل سوف يُلغي مفهومي الثواب والعقاب. كما سيجعل من الوعد والوعيد الإلهيين لا معنى لهما - كما ذكر الإمام علي في نهج البلاغة[١] - ذلك لأن الله في واقع الأمر كان قد أمر خلقه أن يتصرفوا طبقاً لإرادة حرة ومسؤولة.

أما فقهاء السلطة - كما يسميهم الإمام الخميني - فإنهم يختلقون الأحاديث التي من شأنها أن تشيع التطاحن بين المسلمين الحقيقيين الذين وقعوا فريسة لسلطة معاوية المستبدة.

فقد أدعى معاوية - اعتماداً على هؤلاء الرواة - أن الرسول قال: بما معناه -: إذا سُلّط عليكم من يحاكمكم فإنها مشيئة الله، فعليكم طاعته والصلاة خلفه.

٢ - المبدأ القرآني الرافض لمبدأ المباهاة بالثروة. كما نص القرآن على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾[٢].

(١) نهج البلاغة، ص٧٨.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٦.

فقد مجّد علي المثل الذي ضربه أبو ذر، المدافع الأول عن المفاهيم الثورية للإسلام، وسعيه لتقديم الأولوية لحماية الثروة، والانتصاف للفقير مذكراً بقول الرسول فيه: «ما أظللّت الخضراء، ولا أقلّت الغبراء أصدق ذي لهجة من أبي ذر»(١).

٣ - ممارسة الاجتهاد: أعاد القرآن إلى الأذهان التذكير بمادىء الشريعة الخالدة التي نقلت منذ عهد إبراهيم الخليل إلى النبي محمد، كما ذكر القرآن ذلك: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾(٢).

كما ترك مسؤولية تطبيق مبادئها الثابتة للاتباع اعتماداً على الظرف التاريخي لكل حقبة زمنية، ولكل مجتمع، الأمر الذي سيُصدر أحكاماً فقهية تتناسب مع كلا هذين الفرضين.

وقد أعطى الرسول نفسه مثالاً من خلال مائتي آية قرآنية تختصُّ بالتشريع من ضمن ما يزيد على ستة آلاف آية (تمثل سور القرآن). وقد كان ذلك عمل الأنبياء قبله، «فلكل زمان كتاب»(٣).

وقد طُبقت هذه الأمثلة بعد رحيل الرسول ﷺ الذي كان صاحب الكلمة، ومطبق الرسالة محتذين بمثاله التكاملي عبر مسارات التاريخ في تطبيق الشريعة العالمية الخالدة التي صممها الخالق، واعتماداً على الظروف التاريخية التي هي دائماً في تجدد مستمر.

وهذه هي مسؤولية الناس في الاقتداء بالمثال الذي ضربه الرسول ﷺ.

---

(١) نهج البلاغة، خطبة ١٢٩.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٣) ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يوسف: ٣٨].

وعلى ذلك فقد استطاع الإمام الخميني ممارسة دوره كقائد موجه دون أن يكون ذلك على حساب استبعاد المعرفة لتقنيات العالم الحديث على شرط أن تكون مندرجة في طريق الله، والتي تكون منصبّة على إزدهار الإنسان والبشرية جمعاء وليست ساعية على فنائهما.

وعلى هذا الأساس فإن هذه الطريقة تبدد النقولات التي تزعم أن الإسلام هو عدو للعلم والتقنية، بينما الإسلام في حقيقته هو المحرك الرئيس والمحفّز لهذين الأساسين؛ العلم والتقنية.

ما هي طريقة الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني ووسائلها، يجيب غارودي:

كما أن طريقة الإمام الخميني هذه بدّدت الإشاعات الغربية غير المسؤولة التي تربط الإسلام بالعنف والإرهاب.

لم يكن الإمام الخميني قد دعا للعودة إلى الأهداف الصحيحة للثورة الحقيقية فحسب، وإنما كان قد حدد الوسائل أيضاً. وهذه الوسائل تندرج في نبذ العنف من جانب، والاعتقاد من جانب آخر، أن الخلود البشري تمنحه سلطة (الشهادة).

إن المثال النموذجي لهذه الطريقة الجديدة ظهر من خلال نظرته إلى الجيش، فقد كان هذا الجيش خاضعاً لسلطة الشاه حيث امتلك قوة ربما كان يعدُّها أبدية لا تقهر.

أما الإمام الخميني فكان يحمل تصوراً آخر للسلطة، فهو لا يراها متمثلة بالمعدات العسكرية الظاهرة، وإنما تتمثل بالقوة العرفانية المعتمدة على الوجدان الصوفي الذي يتسلح به المقاتلون.

وقد كانت جميع توجيهاته خلال زمن المواجهة والحرب مستوحاة من هذه المبادىء، فهو يقول:

«لا توجهوا بنادقكم إلى صدور الجنود، بل خاطبوا عقولهم» (حتى لا يتضاعف عدد الفارين).

إن مبدأ اللاعنف هذا هو شبيه بمبدأ غاندي في مقاومة أفتك قوة عسكرية وإقتصادية، الأمر الذي يدعو إلى خلق عالم مزدهر، (وهكذا فليزدهر العالم).

«إن دم الشهيد سيوقظ ضمير الآلاف من الأحياء».

ومن هنا فقد انتصر الشعب الأعزل وساد على مثل هذا الجيش المحصن القوي.

إن الإستراتيجيات العسكرية والسياسية في العالم كله التي تحسب حسابها للقوة بناء على المعايير المادية قد ارتكبت خطأ في ذلك حيث أنها أهملت حقيقة أن السلاح مهما كان فعالاً فإنه سوف يدار بواسطة الرجال. فإذا حدث أمر غير منطقي في عقل أو قلب هؤلاء الرجال فإن الأسلحة ستسقط من أيديهم. وهذه الإستراتيجيات لا مكان للإيمان في كمبيوتراتها، أو في مداراتها الإلكترونية، إن طريق الغرب يقود إلى طريق مسدود Dead end.

في حين أن طريق الإسلام لا يقتصر على حجب النفس على مُسلّماتها التراثية، أو تكرار صيغ الفقهاء الكبار الذين أوجدوا حلولاً للمشكلات المتعلقة بالزمان الذي كانوا فيه حيث وجدوا أنه لا يمكن لبعض مفرداته أن تحل المشاكل المتعلقة بالزمن الذي نحن فيه.

فمن هنا كان حرياً متابعة طرائقهم ذات الحلول التشريعية الفقهية على مرتكزات من مبادىء الشريعة العالمية الخالدة التي تمكن الفرد من تطبيقها في جميع الفترات التاريخية.

﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ

ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ﴾[1] [2].

خلاصة البحث أن الثورة الإسلامية الإيرانية تتصف بالخصائص الرئيسية التالية:

١) ثورة إسلامية توحيديَّة نبوية، تتبّع سنة الرسول ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام.

٢) ثورة بقيادة الوليّ الفقيه العادل والعالم. تأخذ مشروعيتها من مصادر مشروعة الحكم في الإسلام وتطبق وظائف الدولة الحديثة.

٣) ثورة شعبيّة مؤيدة من كل فئات الشعب.

٤) ثورة سلمية لا عنفيَّة.

٥) ثورة جهادية بالمعنى القرآني للجهاد الأصغر والأكبر.

٦) ثورة إسلامية بأصالة الهوية الإسلامية، لا إسلام ثوري بأصالة الثورة واعتبارية الإسلام. يعني ليست ثورة من أجل الثورة كما هو الحال في الربيع العربي القائم على الحلف التروتسكي الأميركي لنشر الفوضى الخلاقة في العالم.

٧) ثورة تهدف إلى إقامة حكومة بمعنى نقل الفكر إلى التطبيق والممارسة وعدم البقاء في دائرة النظر الجدلي.

٨) ثورة نموذج لثورات العالم من أجل الحرية والقسط والعدل..

(١) سورة يونس، الآية: ٤.

(٢) انظر روجيه غارودي، ثورة الإمام الخميني، المصادر التاريخية والتجديد الإسلامي، مصدر سابق، ص٣٣.

في تشابه الحركة الإسلامية والثورات العربية مع خصائص الثورة الإسلامية في إيران

إن دراسة خصائص الحركات الإسلامية نجد أنها تماثل حركة الثورة الإسلامية في إيران لاعتبارات عدة منها:

١. الانتساب إلى الإسلام والأخذ من مصادر الأساسيَّة، القرآن الكريم والسنة المطهّرة، إن الحركات الإسلامية تأخذ من مصادر فكرية واحدة. إن الإسلام عقيدتها الواحدة، ومبادىء الإسلام وأركانه وأصولها مبادىء هذه الحركات وأصولها.

٢. تنتسب إلى حضارة إسلامية واحدة تطرح الأسئلة الإشكالية نفسها وتقدم الأجوبة المختلفة، وتقيم فيما بينها حركة الحوار في المدرسة الفكرية الواحدة.

٣. أعادت الثورة الإسلامية الثقة بالقدرة على تحقيق الأهداف بالنسبة للحركات الإسلامية. ومدّ لها يد المساعدة والدعم الأخويين.

- تشبه طرق ووسائل ثورة الشباب في البلدان العربية، طرق ووسائل الثورة الإسلامية الإيرانية، مع فارق ما تغيّر على صعيد التقنيات لكن يمكن جمع المشتركات العامة في ما يلي:

١) الثورة الشعبية التي يقوم بها الشعب.

٢) الثورة ضد النظام الفاسد، بغاية إسقاطه «الشعب يريد إسقاط النظام».

٣) ثورة تشارك فيها عناصر الشباب.

٤) ثورة مؤيدة من رجال الدين.

٥) ثورة لكرامة الإنسان، الإنسان الذي له وجود متحقق.

٦) ثورة سلمية لا عنفيَّة (مثالها الأبرز البحرين، وتونس ومصر) والثورات الأخرى تدحرجت إلى العنف المسلح (ليبيا)، وإلى العنف في درجة أدنى (اليمن).

٧) استخدام العقل، والخطاب الإعلامي، واستنفار منظومة القيم، واستخدام مفرط لوسائل الإعلام.

٨) مشاركة بارزة للنساء، ولعلها في إيران أكثر منها حضوراً مع أن المرأة اليمنية شاركت وكذلك المرأة في تونس ومصر وليبيا.

٩) إن دراسة مفصلة تثبت أن الثورات العربية الراهنة أقرب في الخصائص إلى الثورة الإسلامية الإيرانية منها إلى بقية الثورات العربية والعالمية السابقة.. وهذا يثبت وحدة الصلة بين الصلّة الفاعلة والعلة الغائية...

دراسة في خصائص أنظمة الفساد
أو سنخيَّة الفساد الواحدة

في خصائص أنظمة الاستبداد؛ ما الذي يقوله الباحث أقل مما قاله مالكُ في الخمرة:

الإستبداد أين كان موطنه ومن كان صانعه يتميز بخصائص واحدة، من معدنٍ واحد ومن جبلةٍ واحدة، يكون الاستبداد. إذا كان من صانعية الشاه رضا بهلوي، أو الطاغية صدام حسين، من المغرب العربي جاء أو من مصر الفراعنة وحسني مبارك. طبائع الإستبداد واحدة على مذهب عبد

الرحمن الكواكبي، وما خبره سكان المشرق العربي والإسلامي من حكم السلاطين والطغاة. وطالما كان الإستبداد أساس في خراب الممالك، وانهيار الدول وضعف السلطان، وكان من نتائجه الخضوع للأعداء، والتبعية لقوى الخارج وبيع ثروات الأمة، وهدر الطاقات ومصادرة الحريات، وإنعدام العدالة، وانتشار الفقر والمجاعة والأمراض والفساد، وخطر الإبداع ومحاربة التجديد تحت عناوين مختلفة الأسماء ومن أشكال الاستبداد التبعية، الفقر، الظلم، الفشل في تحقيق التنمية والبطالة، والنهب واللصوصية والانحراف والفشل في تحقيق التنمية وخلق فرص العمل النهب واللصوصية، الانحراف العقائدي والأخلاقي، التبعية الثقافية للغرب، مجافاة المبادىء والقيم الإسلامية، انعدام الرؤيا، انعدام التخطيط والفشل في حل تحديات المستقبل الابتعاد عن الدين، العبثية، الفوضى في صورها الكافية لفساد العمران وتهديم أسس بناء الدولة.

● في خصائص الصحوة الإسلامية للثورات العربية الراهنة

تتصف الصحوة الإسلامية العربية الراهنة بخصائص عدة، تشكل قواعد أساسية لفهم طبيعة هذه الصحوة، ومستقبل النظام السياسي الإقليمي الجديد كنظام يتكون في رحم الوقائع والأحداث والأفكار الناظمة لها، ويشهد مخاص ولادة صعبة وينتظر، مستقبل في إعمار الدول والممالك يتفق وقواعد قيامه وخصائص عمرانه وهذه الخصائص هي التالية:

١. أن الصحوة الإسلامية في العالم العربي، تتصف بميزات الاجتماع السياسي العربي وتنشأ من رحم النظام الإقليمي العربي والجيوبوليتيكا العربية، خصائص موافقة لطبيعة الاجتماع السياسي العربي بالمعنى الخلدوني وما يمتاز به من عناصر العصبية والغلبة، وعليه فإن النظام

الإقليمي العربي الجديد يقيم بنيانه على أسس الاجتماع السياسي العربي نفسه، ودراسة هذه الأسس تبين المدى المنظور لطبيعة هذا النظام.

٢. الخاصية الثانية في الصحوة الإسلامية العربية الراهنة، أنها تنشأ وفق قواعد الفقه السياسي عند المذاهب الإسلامية السنية. تأخذ من تجربة السلف الصالح ومن اجتهادات الإصلاحيين في عصر النهضة، وتجربة المعاصرين في الحركة الإسلامية العربية، وهذه الخاصية، لا تفصل جوانب المؤثرات الإسلامية الأخرى، وخاصة مؤثرات الفكر الإسلامي الشيعي في تجربته الرائدة في إيران، وفي العراق ولبنان ومناطق أخرى من العالم الإسلامي. لكن البناء السياسي للصحوة الراهنة يقوم على دعائم الفقه السياسي السني، ويبنيه مهندسون من علماء أهل السنة والجماعة.

٣. الخاصية الثالثة أن التفاعل يحدث بقوة بين الاجتماع السياسي العربي والفقه السياسي الإسلامي السني، تأخذ كل منهما مميزات الآخر ويتكيف معها. في مواءمة تقوم على مزج فريد بين الإجتماع السياسي والفقه السياسي الديني....

٤. لا يمكن النظر إلى الصحوة الإسلامية العربية الراهنة، كحركة سكونية، تقتضي ترسيمة معدّة سلفاً وتعمل وفقها بطريقة ميكانيكية للوصول إلى النتائج الصادقة مع مقدماتها في الاجتماع السياسي والفقه السياسي. بل لا بدّ من النظر إلى حركة الوقائع والأفكار ضمن دينامية العقل الإنساني وحدود الإمكان في رسم السياسات العامة وبناء النظم وتبادل المصالح والقيم مع عالم يتحرك وفق قواعد تبادل المؤثرات والتواصل وعولمة السياسة والثقافة والاقتصاد والأمن والمصالح والقيم.

٥. إن حركة الصحوة الإسلامية العربية الراهنة حركة تقدمية تسير إلى الأمام

باندفاعة قوية تشكل حماية ضرورية سلامة طريق الصحوة من اللصوص المحليين والدوليين قطاع الطرق ومنتهزي الفرص للانقضاض على حركة الشعوب وحرفها عن أهدافها المشروعة.

ولذلك فإن دينامية الصحوة تحميها من الارتهان لقوى أخرى من خارجها، وتجعلها قادرة على شق طريقها للوصول إلى الأهداف المشروعة.

وهذه الدينامية يلزمها حركة تتمتع بالإبداع وليس الإتباع، حتى لا يأسن الماء في الوعاء. الحرية لازمة ضرورية لانتصار الصحوة الإسلامية الراهنة والإبداع من آثار هذه الحرية.

إن خصائص الصحوة المشار إليها تمثل عامل القوة والضعف في آن واحد، فإذا قيد لها عقل مدبر يتمتع بالحرية والإبداع نفذت إلى غاياتها أما إذا بقيت رهينة الجمود والاتباع ومصادرة الحريات، فإنه سرعان ما تخمد، ويأسن الماء في الوعاء، وتنشأ المشكلات وما أكثرها. الحرية والإبداع، الحكمة والاجتهاد، ودينامية الحركة في جدية العلاقة بين الفكر والواقع تستطيع الصحوة الإسلامية بلوغ أهدافها وبناء نموذجها السياسي المستقل.

إلى أين تتجه هذه الصحوة؟ والثورات العربيَّة إلى أين؟

من الضروري البحث في هذا الموضوع فإذا كانت الثمار تعرف من الشجرة، وإذا كانت الأفكار تشق طريقها في صناعة الوقائع وتوجيه الأحداث التي تعود بدورها لتصنع أفكارها وقيمها الجديدة، فإنه بالإمكان تقدير الاتجاهات العامة للصحوات الإسلامية الراهنة.

يذهب المراقبون السياسيون إلى تعيين ما يلي:

١ - الصحوة الإسلامية تؤدي إلى التأسيس لنظام إقليمي عربي، وإسلامي جديد. ليس للصحوة الإسلامية الراهنة نموذجاً تسير عليه أي أنها لا تتبع كمريدٍ طريق شيخها كما الحال عند بعض الصوفية، صحوة إبداعية لا

إتباعية، ما ستسفر عنه ينكشف وجهه وفق الوسع والحاجة والضرورة.

لكن المجتهدين، في النظر، وفي العمل، يضعون هذه الثورات أمام الاختيار بين نماذج عدّة منها:

- نموذج يحضره الأميركيون وحلفاؤهم يقدم النظام السياسي السائد في دول مجلس التعاون الخليجي صورة ثابتة للنظام الإقليمي الجديد (إسلام لا سلفي ولا وهابي يملك الثروة وتابع تبعيّة كاملة للغرب الأوروبي والأميركي).
- النموذج التركي في حكم حزب العدالة والتنمية يتداول به الإخوان المسلمون بحذر شديد، فيما يصرّح به المعارضون للحركة الإسلامية القادمون من بلاد متباعدة إلى ممارسة السلطة.
- وعلى الرغم من أن نموذج مجلس التعاون الخليجي لا يصلح أن يكون نموذجاً يحتذى، وهو من بقايا النظام العربي القديم.

فإنه والنموذج التركي موضع أخذ وردّ وتعترضهما وصعوبات هي التالية:

١. صعوبة وضع معايير النموذج للنظم السياسية في عالمٍ يتبادل الأفكار والمصالح والقيم في اضطرادٍ مستمر ومتسارع.
٢. أن الصحوة الإسلامية الراهنة صحوة إبداع لا اتباع.
٣. إن مشكلات عديدة تتعلق بالنظام الإقليمي العربي في صيغته السابقة والنظام الإقليمي العربي في صيغته الإسلامية الراهنة حيث يتبدى ما يلي:
٤. إن النظام الإقليمي العربي السابق فقد دوره كنظامٍ مقبولٍ من شعبه وقادرٍ على حل المشكلات الوطنية والإجتماعية ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية والمشاركة من موقع مقبول في العلاقات الدولية وفق قواعد النظام الدولي.

ب. الفقه السياسي السني وفق مرجعية الأزهر الشريف، إسلام أصولي تقليدي، متأثر بحركة الإصلاح بداية القرن العشرين ومن حاضرته نشأت حركة الإخوان المسلمين. وعليه نورد الإشكاليات التالية:

١) التمايز عن الحركات الإسلامية الصوفيّة المنتشرة بقوة في التجربة التركية، وفي الهند وبعض مناطق المغرب العربي والسودان.

٢) العلاقة الملتبسة مع الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية.

٣) الانقسامات المتواترة بين الأصولية الإسلامية والسلفية، وبين السلفية الجهادية والسلفيّة الدعوية، وبين مجمل المذاهب الإسلامية والحركة الوهابية والحركات التكفيرية المبتدعة.

٤) العلاقة مع حركة التجديد والإحياء الإسلامي وذات التفاعل مع التجربة الإيرانية والتركية، والمعبر عنها في حركة جمال الدين الأفغاني في رمزيتها الإسلامية الجامعة. والتي يمكن أن نرى عناصره المميزة في أفكار كل من الشيخ محمد عبده والكواكبي، ورشيد رضا، والنائيني، والشيرازي في النجف الأشرف وقُم المقدسة. لذلك عندما نقول ذات بعد فقه إسلامي سني يجب تذكر كل عناصر التركيبة الفكرية لهذا التشكل، دون أن ننسى الأثر المضاف للحركات الإسلامية المعاصرة في مصر ولبنان وفلسطين وتونس والجزائر وإيران وتركيا وباكستان، وكذلك التجربة الاقتصادية في ماليزيا وأندونيسيا مع قضايا سياسية أخرى يلزم النظر إليها في تكون الفكر الإسلامي المعاصر.

● إمكانية النموذج الإيراني

هل نقدم النموذج الإيراني، خياراً آخر واقعياً، ليس الأمر على هذه الصورة لأن النموذج الإيراني، إذا أردنا يمثل صورة فاعلة محركة تضع حركة الصحوة على سكة الإسلام وتصونها من لصوص الطريق. وعليه، يمكننا الحديث بثقة كبيرة أنه بعد مخاض طويل، سيقوم نظام إقليمي إسلامي، قويّ وموحد، وقادر على المشاركة في إدارة شؤون هذا العالم.

يقول معترض، تقدمون نموذج ولاية الفقيه وهي خصوصية في الفقه الإسلامي الشيعي الإمامي. ومن يتبعها غير الشيعة من المسلمين؟

يخالف هذا النظر حقيقة ولاية الفقيه، لأن اعتبارها خاصية شيعية في الفقه السياسي يتوقف على تأكيد مشروعية النظام السياسي، لكن هوية هذا النظام تقوم على الأسس والمبادىء المشتركة عند المسلمين. إذن الفرق قائم بين المشروعية (وهو خصوصية شيعية في ولاية الفقيه) والصلاحية أو الوظيفة وهي مشترك عام للنظم السياسية ومنها النظام السياسي الإسلامي.

ويمكننا إقامة المعادلة التالية:

١. إن ولاية الفقيه في جانب خصوصيتها في الفقه السياسي الإسلامي الشيعي تقوم على أمرين:
   - ضرورة قيام حكومة.
   - مشروعية الحكومة بقيادة الولي الفقيه، في زمن غيبة الإمام المهدي (عج).

الأمر الثاني من ولاية الفقيه يتعلق بالمسلمين الشيعة وهو متحقق عند المسلمين السنة، لنفي الحاجة إليه، ولذلك يبقى العنصر المشترك وهو ضرورة قيام الحكومة فهل يُناط قيام هذه الحكومة، بولاية الفقهاء (ولاية الفقيه) عند الشيعة والسنة.

عند المسلمين الشيعة من القائلين بولاية الفقيه أمر متحقق وهو كذلك، على ما أرجح عند المسلمين السنة من القائلين بضرورة الحكومة الإسلامية، خاصة عند الحركات الإسلامية المعاصرة التي تشترط العدالة في ضرورة قيام الحكومة على الأرجح وبصرف النظر عن اشتراط العدالة في أصل ضرورة قيام الحكومة فإن عنصر العدالة متفق عليه في السعي إلى نظام سياسي إنساني مقبول من الناس.

إن تجربة الجمهورية الإسلامية في الإدارة السياسية، من الاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية والأمن والأخلاق وإنتاج العلوم، والتكنولوجيا وسواها من أنظمة إدارة الدولة، وما أنتجه الكلام الجديد في هذه الميادين من العلوم الحديثة. تجربة رائدة تمثل نموذجاً يحتذي عند المسلمين الشيعة والسنة، وهي أقرب بالعلاقة مع ما ذكرت في المقالة، إلى اعتبارها النموذج الأمثل للمحاكاة من قبل الصحوة الإسلامية العربية المعاصرة...

ما نقدمه في هذا الفصل التأسيسي هو فرضيّة خاضعة لمناقشتها في فصول هذا الكتاب. وعليه يكون هذا الفصل بمثابة مقدمة وخاتمة لأبحاث الكتاب. لكنه لا يبتعد عن نظر العقل الفلسفي في تحليل الأفكار والأحداث بموضوعية غالبة. هذه فرضيَّة، نقدم عليها الأدلة ونسوق البراهين المستفادة من دراسة معمقة للأمور العامة الفلسفية ذات الصلة، نتبعها بدراسة الأفكار والوقائع على قاعد النظر الفلسفي، لنصل بكل ثقة إلى ما حققناه في هذا الفصل. وسندنا في البحث أن «هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»....

القسم الثاني

مباحث في الأمور العامة

تبصرة في ما المقصود من الأمور العامة

في «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» يبدأ صدر الدين الشيرازي المسلك الأول من السفر الأول، الذي يبحث في الأمور العامة «المعارف التي يحتاج إليها في جميع العلوم. ويعرف الفلسفة بقوله:

اعلم أنَّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنوية أمرية[(١)] ومادة حسية خلقية، وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرد، لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوّتين إلى فنّين نظرية تجرّدية: وعملية تعقليّة.

أما النظرية فغايتها إنتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته[(٢)] ورقشه وهيأته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد

---

(١) أي منسوبة إلى عالم الأمر، وهو عالم العقول وعالم الأرواح، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]. وإنما سميت به لأنها وجدت بأمر الحق تعالى بلا واسطة مادة ومدة، إذ يكفيها مجرد الإمكان الذاتي في قبول فيض الوجود بلا حاجةإلى الاستعدادي، وأيضاً لما كانت مندكة الإنيات، لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد أوامر الله جل سلطانه - س ر ه..

(٢) ومعلوم عند أولي النهي أن شيئية الشيء إنما هي بصورته لا بمادة، وهذا العالم العقلي سيصير عالماً عينياً عرضه السماوات والأرض، ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] س ر ه.

الرسل المسؤول في دعائه ﷺ إلى ربه، حيث قال: «**رب أرنا الأشياء كما هي**»، وللخليل عليه السلام أيضاً حين سأل «**رب هب لي حكما**»، والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير[١] لتحصيل الهيأة الاستعلائية للنفس على البدن والهيأة الإنقيادية الإنقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار بقوله عليه السلام: «**تخلقوا بأخلاق الله**» واستدعى الخليل عليه السلام في قوله: «**وألحقني بالصالحين**» وإلي فني الحكمة كليهما أشهر في الصحيفة الإلهية «**ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**»، وهي صورته التي هي طراز[٢] عالم الأمر، «**ثم رددناه أسفل سافلين**»، وهي مادّته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة، «**إلا الذين آمنوا**» إشارة إلى غاية الحكمة النظرية، «**وعملوا الصالحات**» إشارة إلى تمام الحكمة العملية. وللإشعار بأن المعتبر من كمال القوة العملية، ما به نظام المعاش ونجاة المعاد، ومن النظرية العلم بأحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**رحم الله امرءاً أعد لنفسه واستعد لرمسه، وعلم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟**[٣]».

---

(١) من تهذيب الظاهر والباطن والتخلي من الرذائل، والتحلي بالفضائل والفناء، وإن شئت قلت: التجلية بالجيم، والتخلية بالخاء المعجمة، والتحلية بالمهملة، وأما التجلية فهو أن يجلى الظاهر باستعمال ما ورد في النواميس الإلهية، وأما التخلية فهو أن يتخلى عن رذائل الأخلاق كالبخل والحسد والكبر وغيرها ويترك الشرور اللقلقية، والقبقبية والذبذبية، المشار إليها في الحديث النبوي، حيث قال (ص): من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه، فقد وقى الشر كله، واللقلق هو اللسان، والقبقب البطن، والذبذب القضيب، وأما التحلية، فهو أن يتخلع بخلع الأسماء والصفات، ويتخلق بأخلاق الله كما في الحديث النبوي تخلقوا بأخلاق الله وأما الفناء فله مراتب: المحو والطمس والمحق، فالمحو فناء أفعال العبد في فعل الحق تعالى، والطمس فناء صفاته في صفته، والمحق فناء وجوده في وجوده، - س ر ه.

(٢) الطراز: النمط يقال هذا على طراز ذلك. أي على نمطه.

(٣) في شرح الأين الثاني أنه يوم الوسط يوم السير ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ﴾ [النحل: =

وفي الإصطلاح الصدرائي تطلق الأمور العامة على ذاك القسم من الفلسفة الذي لا يختص بقسم دون آخر. والأمور العامة أيْ العلم بمجموعة من الأصول والقوانين والأحكام الكلية اللازمة والضرورية لأهل كل فن من الفنون العلميّة حيث يكون الإشتباه والجهل بها مستلزماً للإشتباه في المسائل المتعلقة بها(١).

= ٣٦] ويوم التدبر في آيات الله جل سلطانه وبهر برهانه ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] الله يقول الحق -.

(١) صدر الدين الشيرازي، الأسفار: ج١، ص٢٠-٢١؛ السيد جعفر سجادي: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين - معهد المعارف الحكمية، ص١٠٢.

الفصل الأول

جدل الفكر والواقع

في تأكيده على صعوبة الإحاطة، بالمعنى الدقيق للإصطلاح الفلسفي، يقول برتراند رسل أنه لم يفهم المقصود على مستوى الدقة من كلمة «مقولة» سواء عند أرسطو أو كانت أو هيجل. وقد تكون مصطلحات من نوع «الجوهر» و«الماهية» يعاني أغلبنا، أمامها نفس المشكلة.

لكن ذلك كله وفق إقرار إمام عبد الفتاح إمام في مقدمته على كتاب جدل الفكر في تطور الجدل بعد هيجل لا يوازي شيئاً إذا ما قورن بمصطلح من أهم وأعقد المصطلحات الفلسفيَّة وأكثرها غموضاً وشيوعاً في آن معاً وهو مصطلح «الجدل»، وما قولك في مصطلح يشبّه الباحثون التحولات التي طرأت عليه بالتحولات التي طرأت على كلمة الفلسفة ذاتها... فهو يظهر مع الفلسفة في بلاد اليونان ويستخدمه الفلاسفة قبل سقراط وبعده ويستمر استخدامه في العصر الوسيط والعصر الحديث معاً، لكنه في الفلسفة المعاصرة وبفضل الوجودية والماركسية يتخذ أهمية خاصة لمكانته في هاتين الفلسفتين حتى أنه حينما عقدت مناظرة بين أنصار الفلسفتين حول الجدل في باريس في ٧ ديسمبر سنة ١٩٦١ اكتظت القاعة بستة آلاف شاب من المثقفين الفرنسيين «وأحدث هذا اللقاء دوياً هائلاً واهتمت به الأوساط المثقفة في فرنسا اهتماماً كبيراً» وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع وتداوله بين الفلاسفة فإننا نستطيع أن نقول مع سيدني هوك «أن فئة قليلة من الفلاسفة هم الذين استخدموا هذا المصطلح بنفس

المعنى الذي استخدمه فيه أسلافهم بل إنك لتجد أنه من النادر أن يكون هناك فيلسوف استخدمه باتساق وبمعنى واحد في جميع مؤلفاته ومن هنا فإذا تساءلنا ما الجدل. . ؟ كانت الإجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذي مرت به كلمة الجدل من أفلاطون حتى يومنا هذا. . .». واستخدمت الكلمة لتصف ألواناً شتى من الأنشطة والتصورات والمواقف تختلف فيما بينها أتم الاختلاف، فهناك مثالية جدلية ومادية جدلية وتاريخ جدلي ومنطق جدلي وحرية جدلية وضرورة جدلية. . . إلخ. وهناك جدل للطبيعة وجدل للمجتمع وجدل للذات وجدل للعلم وجدل للعواطف وجدل للأفكار[1]. . إلخ إلخ - وباختصار هناك أنصار للجدل في الشرق والغرب على السواء. . . «حتى أننا لا نستطيع أن نستخدم هذا المصطلح استخداماً مجدياً إلّا إذا أشرنا إشارة دقيقة إلى المعنى الذي استخدم فيه أولاً. . كما يقول لالاند».

إن الجدل أحد المفاهيم المنهجيّة الموجهة للفكر المعاصر.

● الجدل قبل اللغة:

يفترض الجدليون أن الجدل كان البدء. الطبيعة، الكينونة منذ بدئها جدلية أو لنقل جدليات من تناقض النور والظلمة إلى الوحدة - الكثرة إلى الذكورة - الأنوثة. . . وصولاً إلى جميع الثنائيات المتناقضة التي تستدعي بعضها بعضاً. فالطبيعة - المادة حركية دائمة. صيرورة لا نهائية من كتلة النار الأولى التي تحولت أرضاً وماء إلى تفاعلات عناصرها الأربعة التي تحولت خلية حية أصبحت إنساناً فعالاً خلاقاً مبدعاً - متأرجحاً بين جمر التجريد المغطى بجليد التشخيص بتوسط تقنياته من الرمز إلى الأداة إلى الآلة.

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، جدل الفكر، دار التنوير بيروت ٢٠٠٥، ص٥ - ٦.

والسؤال الذي تستدعيه الإشارات السابقة، هل كانت تلك الجدليات صدفة لا معقولة عشوائية عمياء حولت السديم إلى إنسان دون تخطيط مسبق أو معقولية = نظام = قانون كامن فيها أم خارجاً عنها؟

يفترض الجدليون أن فوضى الطبيعة استدعى جدلياً نظامها. أن تتبعاً إحالياً لمسارات تطور حضارات الإنسان المدونة يقدم جواباً بدئياً حول النظام الكامن في الفوضى أي معقولية جدلية الطبيعة قبل - اللغة ولنقل قبل - الإنسان. على هذا النحو يصبح الكون نظاماً معقولاً - لا صدفة عمياء يتّجه من الأدنى إلى الأعلى من البسيط إلى المعقد إلى الأكثر تعقداً مما يفرض التسليم بغائية حتمية تحكم حركية الجدل. ولكن هل البدء الجدلي للكينونة يعني لا نهائية الجدل والصيرورة؟

لم تعد اللغة هنا بريئة محايدة طليقة. بل دخلت طرفاً مؤثراً متأثراً بجاذبية التحديد الذي يقودنا إلى نقطة بداية الإخراج حيث تعريف الجدل معلق بين رمزية اللغة وحركية المنهج.

● **مستوى التعريف اللغوي:**

الجدل في اللغة العربية شدة الخصومة وقوة القدرة عليها. لكأن الجدل هو قدرة الجدل أي إحكام قتل الشيء. وفي مستوى المعرفة مقابلة الحجة بالحجة. لذلك تتضمن المناظرة بوصفها عملية مجادلة مستوى من الخصومة والنزاع والعنف من أجل التوصل إلى الإحكام. فالإحكام طريق الحكمة التي لا تتحمل تخييلات المتشابهات وشبهتها. لذلك تميز اللغة العربية بين جدل حقيقي يسعى لإظهار الحقيقة وجدل زائف يطلب المغالبة والباطل.

أما في اللغات الأوروبية فيرجع مصطلح Dialectique وDialectic إلى مصدر يوناني هو دياليكتيكا Dialektike الذي يرجع إلى أصل ثنائي هو Dia-Logos أي العقل Logos في حالة تجاوز Dia.

تنشأ حالة تجاوز الفكر لذاته أثناء فصل الجدل بين الأنا - الآخر أي الحوار - على هذا النحو يكون الحوار أول دلالات الجدل.

فالحقيقة ليست استقطاباً قبلياً لدى أحد الطرفين إنما تنشأ بشكل مشترك أثناء جدلها عبر مسافة فاصلة واصلة بين قطبي المجادلة. فحركية الحوار ليست مجانبة عبثية وإلا تصبح لغواً باطلاً وتلاعباً إيحائياً بالكلمات. الحوار محكوم بغائية يتجه إليها ويصنعها معاً. لهذا - الديالكتيك - بوصفه ديا - لوغوس عقلانية منظمة لها منطق يحكم صيرورة فعل الحوار وتجلّيه بين الأنا - الآخر. فإذا بقي اللوغوس - العقل مع ذاته لذاته أصبح مونولوجاً Monology أي حديثاً ذاتياً هو نقيض اللوغوس مع الآخر أي حوار Dialogue.

وإذا سلمنا بمصداقية نسبية للتسلسل التاريخي للجدل بوصفه منهجاً، حتى الآن على الأقل، تكون أمام الجدل السقراطي كقضية والجدل السفسطائي نقيضها والجدل الأفلاطوني التركيبي المرفوع للقضيتين(١).

وجاء في تعريف الجدل في القاموس الفلسفي د. جميل صليبا:

جدل جدلاً اشتدت خصومته، وجادله مجادلة وجدالاً ناقشه وخاصمه، وفي القرآن الكريم: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾(٢).

والجدل في اصطلاح المنطقيين قياس مؤلف من مقدمات مشهورة، أو مسلّمة، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان (تعريفات الجرجاني)، فإن كان الجدلي سائلاً معترضاً، كان الغرض من الجدل إلزام الخصم وإسكاته، وإن كان مجيباً حافظاً للرأي، كان الغرض منه أن لا يصير ملزماً من الخصم.

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية مادة جدل، ص٣١٧-٣١٨.
(٢) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

والجدل في الأصل فن الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: «الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب» (**كراتيل، ص٣٩٠**)، والغرض منه الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أعم التصورات وأعلى المبادىء. وهذا الذي ذهب إليه أفلاطون كان سقراط قد قرره قبله، فزعم أن العلم لا يعلّم؛ ولا يدوّن في الكتب، بل يكشف بطريق الحوار (Dialogue)، فلا يمكنك أن تلزم الخصم بنتيجة القياس، إلا إذا استخرجتها من مبدأ مسلّم به عنده، ولا يمكنك أن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام من دون أن تتيقّن أن الخصم يتبعك.

على أن الوصول إلى الحقيقة لا يقتضي اتباع طريقة الحوار دائماً، لأنك تصل إليها بتعريف المعاني الكلية وتصنيفها، مثال ذلك أن الجمال هو المعنى الكلي المحيط بالأشياء الجميلة[1]؟؟؟؟

الجدال الفكري والمصطلح القرآني للفكر الإسلامي

ربما كان يكمن تعريف الجدال في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾[2]، وهو تحاور بين طرفين حول موضوع ما يقصد الاتفاق، إما عن طريق تغليب أحدهما أو ترجيحه، وقد يكون ممزوجاً بالحدة والضراوة فينتهي بالتغليب، وقد يكون معه اللين والسهولة والحجة، فينتهي بالترجيح والإقناع.

ويقدم الشريف الجرجاني ثلاثة تعريفات: أحدها: للجدال والآخران هما للجدل، وتكاد لا تختلف هذه التعريفات إلا في الطريقة والأسلوب، فهي تتلاقى كلها وتتوحد. يقول في تعريف الجدال: هو «عبارة عن مراد

---

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٣٩١.
(٢) سورة المجادلة، الآية: ١.

يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها»، وفي التعريف الأول للجدل يقول: «هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراكه مقدمات البرهان»، ويبدو أن أسلوب المناطقة والمتكلمين قد انبسط على هذا التعريف، وهؤلاء هم الذين قد عرفوا بالمخاصمة والمحاورة(١).

ما هو الفكر

إذا كان هذا هو المعنى المتحصل عندنا للجدل، ولعلَّ زبدته الحوار، يبقى ما هو الفكر، والتفكر، وما هو الواقع وما هي الواقعة أو الظاهرة. وكيف يتكوّن الحوار بين الفكر والواقع، ما هي جدلية الفكر والواقع، التي جعلناها في أسباب قيام الصحوة الإسلامية العربية.

إنها تربو على ثلاثماية آية، تلك الآيات التي تدعو إلى التفكّر والتدبّر، وإلى النظر بعين البصيرة قبل عين البصر، والتي تلحّ على الفكر لكي يجول ويصول متأملاً متمعناً، في كل ما تقع عليه الحواس الظاهرة والباطنة، ليطلع على ما يشاء من أسرار الخلقة والتكوين، ويعي نظام الوجوه والإيجاد، وليفهم الحكمة في خلق الأشياء، ثم ليفهم الفكر نفسه أيضاً، وكيف يعمل؟ ومن أين جاء؟. والحياة بدون التفكر والتدبر لا تستقيم ولا تستمر، فوجودها وتجديدها مربوطان بمقدار ما يعمل الفكر، مرهونان بحركة هذه القدرة، فهي تمتد وتتسع إذا امتدت قدرة الفكر واتسعت، وهي تضمر وتتقلص إذا ضمر الفكر وتقلص، وكل إنسان له من تجربته ومشاهداته برهان ناطق على صدق هذا القول وصحته.

ويعني التفكّر أن يكون الإنسان صورة واضحة صادقة عن الشيء

(١) د. صالح عضيمة، مصطلحات قرآنية الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن - بيروت ١٩٩٤ - ص١٢٥.

المحسوس أو عن الشيء غير المحسوس، ليفهم حقيقة هذا الشيء، وليعرف الغاية من وجوده والحكمة من تكوينه، وكلما وصل الفكر إلى معرفة شيء معرفة يقينية حقة، يشعر أن هذه المعرفة أصبحت جزءاً منه، أما إذا كانت معرفة ظنية موهومة، ومتأرجحة غير ثابتة، فإنها لا تلتصق بالفكر ولا تكون جزءاً منه. وربما تعود أسباب شقاء البشر وعذابهم إلى هذه الحالة التي نقدر أن نسميها الحيرة وهم لا يشعرون. ولقد كرم الله الإنسان على العجماوات بأن منّ عليه بنعمة الفكر، فإن عرف الإنسان قدرها وأكرمها بالاستعمال والعناية، فإنه يرتفع ويرتقي إلى أعلى عليين، وإن طرحها وأهملها ولم يعرف قيمتها، فإنه يصير أحط من الحيوان. وكيفما توجه النظر في محكم التنزيل، فإنه يقع على الآيات التي تعظم الفكر وتهيب ببني البشر أن يعتمدوه رفيقاً ودليلاً وقائداً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ﴾[2] ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩) فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾[3] ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4] ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[5] ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[6] ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[7]. وأينما التفت الناظر في

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٦.
(٢) سورة الروم، الآية: ٨.
(٣) سورة البقرة، الآيتان: ٢١٩ - ٢٢٠.
(٤) سورة النحل، الآية: ١١.
(٥) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.
(٧) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

أصقاع المسلمين لا يرى إلا إهمال الفكر وتضييعه وإهانته، ولذلك ضاعوا وأهينوا، ولن يكشف الله عنهم ما هم عنه من الذل والمهانة، حتى يكشفوا عن أنفسهم الجهل ويستبدلوا مكانه الفكر والعلم(١).

تعرف الموسوعة الفلسفية العربية الفكر بأنه:

نشاط إنساني يحدث بشكلين رئيسيين: التفكير من أجل الحصول على معرفة بالشيء أو التفكير لإعمال العقل بشأن الإرادة وبهذا يكون عندنا التأمل والتدبر أو القصد. ولهذا فإن أصحاب نزعة الظاهريات ابتداء من برنتانو ١٨٣٨ - ١٩١٧ يرون أن التفكير قصدي أي أنه يتوجه نحو موضوع وهذا الموضوع قد يكون عينياً وقد يكون تجريدياً، والتفكير في الموضوع هو تفكير في صفاته أو في علاقاته.

ويمكن حصر الاتجاهات التي فسرت التفكير في خمسة اتجاهات:

١ - *الأفلاطونية*: وهي ترى أن التفكير هو حوار في النفس يتضمن كلمات ذهنية تشير إلى أشكال وإلى أفراد وعلى هذا فإن التفكير نشاط روحي.

٢ - *الأرسطية*: ترى أن التفكير فعل من أفعال العقل يظهر ماهية الشكل أو صورته العقلية.

٣ - *التصورية*: ترى أن التفكير نشاط لإبراز المفاهيم أو الأفكار أمام العقل وهو إما نظري أو يتشكل من تجريدات الخبرات الحسية.

٤ - *التخيلية*: التفكير نتيجة صور تخيلية ترتبط ببعض العادات نتيجة ميول العقل إلى التحرك من صورة إلى صورة.

٥ - *النزعة الإسمية السيكولوجية*: ترى أن التفكير هو حوار داخلي

---

(١) د. صالح عضيمة، مصطلحات قرآنية الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن - بيروت ١٩٩٤ - ص ١٠١.

في النفس يستخدم الصور اللفظية أو الكلمات الذهنية التي تشير إلى الأشياء أو فئاتها.

ويرى الفيلسوف المعاصر جلبرت رايل ١٩٠٠ - ١٩٧٦ في كتابه «مفهوم العقل» أن السلوك الحق هو الذي يتم استناداً إلى بعض مبادىء الاستدلال والموضوع والسلوك هو تطابق مع الاتساق الاستدلالي.

أما الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدغر ١٨٨٩ - ١٩٧٦ فإنه يحلل التفكير تحليلاً وجودياً ويرى أن التفكير دليل على نقص التفكير وأن ما يدفعنا إلى التفكير هو أننا لا نزال لا نفكر واللغة أساسية للتفكير فعندما يتكلم الإنسان فإنه يفكر وليس العكس، والتفكير بهذا المعنى نداء، وما ينادينا أن نفكر فيه إنما يعطينا غذاء للفكر. والتساؤل يعطينا التفكير والتفكر ويمنحنا ثقة في التفكير باعتباره مصيرنا الجوهري[(١)].

ولكن مال العلاقة بين الفكر والمنطق؟

إن المنطق هو علم الفكرة الخالصة، بمعنى أنه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص.

وهذا التعريف، شأنه شأن التعريفات الأخرى مستمدة من مسح المذهب ككل، ومن ثم فهي تالية له وتأتي بعده، وتصدق هذه الملاحظة نفسها على جميع الأفكار الشاملة الاستهلالية عن الفلسفة أيّاً كان نوعها.

ويمكن أن يُعرَّف المنطق بأنه علم الفكر: بقوانينه وأشكاله المتميزة. غير أن الفكر، كفكر، لا يشكل سوى الوسيط العام، أو الوضع الكيفي الخاص، الذي يضفي على الفكرة... Idea ما يجعلها تتميز بأنها منطقية ولو أننا وحَّدنا بين الفكرة والفكر في هوية واحدة، فإن الفكر في هذه الحالة ينبغي ألا يفهم على أنه يعني منهجاً أو صورة، بل على أنه يعني

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، ص٨٢٩.

الشمول الذي يتطور ذاتياً لقوانينه وأشكاله الخاصة. وهذه القوانين هي عمل الفكر نفسه وليست مجرد واقعة حقيقية يكتشفها ولا بد أن يخضع لها.

هناك اتفاق عام على أن الفكر هو موضوع المنطق، غير أن تقديرنا للفكر قد يكون منحطاً جداً أو عالياً جداً. فالناس قد تقول، من ناحية، «إنها مجرد فكرة فحسب». وها هنا يكون الفكر في رأيهم ذاتياً، عرضياً تعسفياً، يتميز عن الشيء نفسه، عما هو حقيقي وواقعي. وقد يكون للفكر، من ناحية أخرى، تقدير مرتفع للغاية حين يُقال مثلاً: إن الفكر، وحده، هو القادر على بلوغ أسمى الجوانب في الأشياء كلها، وهي طبيعة الله، التي لا تستطيع الحواس أن تنبئنا بشيء عنها. لقد قيل: إن الله روح، ومن ثم ينبغي عبادته في الروح وفي الحقيقة. كما أننا نعترف أن ما نشعر به وما نحسه ليس روحياً، فقلبه وجوهره هو الفكر، والروح وحدها هي التي تستطيع أن تعرف الروح. وعلى الرغم أنه من الصواب أن نقول إن الروح تستطيع أن تهبط إلى مرتبة الوجدان والحس، كما هي الحال في الدين، إلا أن الوجدان المحض، بوصفه نمطاً من الوعي، شيء، ومضامينه شيء آخر. والوجدان كوجدان، هو الصورة العامة للطبيعة الحسية التي نشترك فيها مع العجماوات. وهذه الصورة، أعني الوجدان، يمكن أن تستحوذ على الحقيقة العضوية كاملة وتستولي عليها: إلا أن الصورة ليس بينها وبين مضمونها تطابق حقيقي، فصورة الوجدان هي أدنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية أن تعبّر فيها عن نفسها، فعالم الموجودات الروحية، والله نفسه، يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفكر، وحده، وبوصفه فكراً فحسب. وإذا كان ذلك كذلك فإن الفكر، لا مجرد الفكر العابر، وهو أعلى نمط بل هو النمط الوحيد الدقيق، الذي يمكن أن ندرك فيه المطلق والأزلي.

ماهية علم التفكير

وما يُقال عن الفكر يقال أيضاً على علم التفكير، إذ يمكن أن تكون لدينا عنه نظرة منحطة أو سامية. فقد يُقال إن الإنسان يستطيع أن يفكر بدون المنطق، تماماً كما يستطيع أن يهضم دون أن يدرس علم وظائف الأعضاء. ولو أنه درس المنطق فإنه سوف يفكر بعد دراسته على نحو ما كان يفكر قبلها، ربما بمنهجية أكثر، ومع تعديل طفيف. ولو كان ذلك هو كل شيء، أعني لو كان المنطق لا يفعل شيئاً سوى أن يجعل الناس يتعرفون على نشاط التفكير باعتباره ملكَة التصنيف والمقارنة، فإنه لن يأتي بجديد أفضل مما كان موجوداً. والواقع أن المنطق لم يمكن له حتى الآن واجب سوى هذا. ومع ذلك فإن المعرفة الجيدة بالفكر، حتى ولو على أنه نشاط ذاتي محض للعقل مسألة جديرة باحترام الإنسان واهتمامه. فالإنسان يتميز عن الحيوانات بأنه يستطيع أن يعرف ما هو عليه، وماذا يفعل. إلا أننا يمكن أيضاً أن نقدّر الفكر تقديراً عالياً فنقول إن الفكر هو وحده القادر على أن يجعلنا على اتصال بالحق وبالموجود الأسمى. وفي هذه الحال فإن المنطق، بوصفه علم التفكير، سوف يشغل مكاناً مرموقاً. فإذا كان علم المنطق، إذن، يدرس الفكر في نشاطه وفي نتائجه (إذ ليس الفكر نشاطاً بغير نتيجة فهو ينتج أفكاراً، والفكر الجزئي مطلوب)، فإن موضوع المنطق هو، بصفة عامة، عالم ما فوق الحس، ودراسة هذا الموضوع تعني البقاء فترة في هذا العالم. إن الرياضيات تُعنى بدراسة تجريدات الزمان والمكان. غير أن هذين لا يزالان موضوعين للحواس، على الرغم من تجريد المحسوس وأنه أصبح مثالياً، فالفكر يودّع حتى مثل هذا التجريد الأخير للمحسوس: إنه يؤكد استقلاله الخاص، ويطرح ميدان الحس الداخلي والخارجي، ويتخلى عن اهتمامات الفرد وميوله. وحين يتخذ المنطق هذا الموقف فإنه يكون علماً أعلى مما نفترض عادة.

يضيف الفيلسوف الألماني، المثالي، الاهتمامات الواقعية التي تجعل من فهم المنطق بمعنى أعمق من علم الصورة المحض الفكري ضرورة واقعية(١).

سأترك إلى تقديرات حرّة المقارنة بين فلسفة هيجل في الفكر ومفهوم التفكر القرآني، لكن هذا النوع من التفكر، هل يمكن أن يتحقق خارج جدلية الفكر والواقع. ألا ينشأ هذا التفكر في عملية الحوار، ليولّد حقائق جديدة. إن مفهوم المنطق الهيجلي لا يقوم على خلو المنطق من كل مضمون وتزويدنا بقواعد الفكر وحسب دون أن يدرس ماهية الفكر نفسه، وطبيعة هذا الفكر في ذاته وعلاقته بالواقع.

ما هو الواقع وما هي الواقعة مفرد وقائع...؟

الواقع يعني وجود الشيء كمقابل أو كنقيض لعدم وجوده. والفلسفات بمعظمها تتعامل مع الواقع وإن اختلفت الطرق وتشعبت النظريات التي توصل إليه أو حتى تبينه أو تبتدعه. فقد يفهم الواقع على أنه العالم المحسوس أي ما هو معطى بواسطة الإحساس أو الإدراك الحسي. فالواقع بهذه الصفة هو الكون Kosmos. هو هذا العالم المنظم المتناسق، المؤلف من مادة وشكل والخاضع لحركة المحرك الأول كما يقول أرسطو. أو أنه العالم الحسي المؤلف من المحدود واللامحدود كما يقول أفلاطون في كتابه «طيماوس»، يقابله عالم آخر هو عالم المثل، بل هذا العالم هو العالم الحقيقي أو الفعلي بنظره فيما العالم الحسي هو عالم الظن والخيال، إنه صورة للعالم الذهني، لعالم المثل. كذلك تعتبر الديانات السماوية هذا العالم الحسي عالماً فانياً مقابل عالم أكثر استمرارية وبقاء وخلوداً، مقابل العالم الآخر.

---

(١) انظر: هيجل موسوعة العلوم الفلسفيّة. مجلد ١ ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام. دار التنوير - بيروت ٢٠٠٥ ص٢٥.

إلا أن العالم لا يوازي تماماً فكرة الواقع بالمعنى الفلسفي الذي نريده. فقد يكون الواقع موجوداً ولا يكون بالضرورة مدركاً بواسطة الإحساس. فالفيلسوف المثالي، باركلي Berkeley مثلاً يشكك في وجود العالم المادي الذي ندركه بواسطة الإحساس وذلك لاعتباره الإحساسات إنما تقوم في الذهن وليست نابعة من العالم الخارجي. بل إن العالم ليس إلا عبارة عن تصورات ذهنية قائمة في شخص مدركها وحسب. والواقع بالنسبة لبارمنيدس هو ما يعاكس الظاهر. والفلسفة كل فلسفة تسعى نحو ما هو واقع أي ما هو ثابت. وهكذا أعطى بارمنيدس صورة ثابتة مستقرة عن الواقع وإلا لما أمكن التوصل إليه. عكس هيراقليطس فيلسوف الصيرورة الذي، وإن أنكر الواقع في صورته الثابتة كما أراد بارمنيدس، فقد أثبت بدوره واقعاً آخر لا يقل عنه شأناً في تاريخ الفلسفة. هذا الواقع هو الحركة. فالوجود عبارة عن حركة مستديمة، ولا يمكن فهم الواقع إلا من خلال حركته الدائمة.

مع أرسطو الذي اتخذ من نقد أفلاطون نقطة انطلاق لتفكيره، ينطبق مفهوم الواقع على ما يفهم من كلمة جوهر. ومن ثم على مجمل العالم الطبيعي الذي يشكل جزءاً من الفلسفة. فالجوهر في أحد معانيه هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنه. ثم يحدده أيضاً بمعنى الموجود القابل للحركة الذي لا يفارق المادة. أي الموجود الذي تحققت فيه القوة والفعل. وبهذا المعنى يفهم الجوهر على أنه الموجود المركب من مادة وصورة أي أنه الجسم الفردي الحامل للأعراض والقابل للحركة. وهذا هو الجوهر الطبيعي بمعناه العريض أي أحد الأقسام الطبيعية التي يتشكل منها الجماد والنبات والحيوان والمركبة أصلاً من العناصر الطبيعية الأربعة. والعالم هذا عالم متحرك وأفضل حركاته الحركة الدورية. إلا أنه مع ذلك عالم مترابط تتأتى فيه الحركة عن محرك أول أو سبب أول. فالواقع بهذه الصفة هو أيضاً هذا الكل المترابط. وما

يميز ضمنه من موجودات جزئية أو فردية، فهذه ليست إلا أجزاء واقع متكامل يرعى المحرك الأول حركاته ووجوده.

والواقع في الفلسفة الدياليكتيكية جزء من حركة. سواء حركة الفكر نفسه كما لدى هيغل أو حركة المادة كما بالنسبة لماركس. هذا مع العلم أن فصل الفكر عن الواقع ليس حاداً إلى الدرجة التي نتصور. فهيغل يعتبر أن «كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي». أي أنه ما من حدث أو من شيء إلا وأمكن استخلاص أسبابه ومجرى تحققه من مبادىء العقل أو الذهن. فالمعرفة تطال كل شيء والذهن لا يخفى عليه شيء البتة. بل إن الوقائع أو الظواهر مهما بدت متناقضة مشتتة وغير منسقة فهي قد تحققت حسب نمط فكري معين سواء كنا واعين لذلك أم لم تكن، هذا من جهة، والعكس أيضاً صحيح. إذ إن كل ما أمكن استنتاجه بواسطة العقل ومبادىء الاستدلال السليمة لا بد له وأن يوجد كذلك في الواقع. من هذا المنطلق كتب هيغل «فينومنولوجيا الروح» حيث يوازي التحليل العقلي عمل الواقع فيظهر الكتاب عبارة عن عرض للتاريخ البشري كحركة كلية اندفعت من أصغر حلقاتها لتتكامل على مر السنين. إلا أنها حركة لا تنفصل عن وعي الذات لها. إنها تداخل الحدث - الواقع - الظاهرة مع الوعي ضمن رؤية شاملة.

تعتبر الفلسفات المادية من حيث موضوعها ومنهجها أكثر ارتباطاً بالواقع من الفلسفات الأخرى. وواقع الفلسفة المادية هو على الإجمال واقع ملموس أو هو واقع قابل للتحقق في الطبيعة أو في العالم الخارجي أم في التاريخ ككل. إلا أنه لا يجب النظر إلى الفلسفة المادية باعتبارها فلسفة الواقع[١].

(١) انظر المصدر السابق ص٨٣١.

● في تعريف الواقِعَة

الواقعة، والحدث أو الحادثة، والظاهرة، ألفاظ متقاربة في القول الفلسفي. ولنقل أن الظاهرة والعرض والظاهر والمرأى والخارج هي ألفاظ أقدم استعمالاً من الواقعة والحادثة. وهي ألفاظ أطلقت على ظاهر الشيء وما يبدو منه في مقابل باطن الشيء وماهيته وجوهره وقوامه في ذاته. والملفت للانتباه أن فلاسفة العرب أطلقوا لفظ الحادث على العرضي أو على ما له بداية في الزمان في مقابل القديم. فقالوا: الحادث هو الممكن بذاته الواجب بغيره.

وأود من هذه الإشارة أن أصل إلى القول، أن ورود مصطلح الواقعة أو الحدث في القول الفلسفي إنما ينم عن وجهة القول التحليلية. وإن دلالة هذا المصطلح لا تأخذ كل معناها إلا حين تصبح المعرفة المشكلة المركزية للقول الفلسفي. ولا يبدأ الكلام على الوقائع أو الأحداث (والتمييز بينها وبين الظاهرات) إلا مع تعاظم أهمية التحليل في الفلسفة ومع ظهور العلوم الوضعية.

وفي هذا السياق يختلف الفلاسفة المحدثون حول الفروقات القائمة بين الواقعة والظاهرة، والواقعة والحدث. وتملأ حيثيات هذه الفروقات المعاجم الفلسفية. ولم يقصر واضعو معاجم الفلسفة العربية في تلخيصها وإثباتها. فميزوا بين الحدث والواقعة باعتبار أن الحدث مرتبط بالزمان في حين ترتبط الواقعة بالأحرى بالمكان، ثم تمّ التمييز بين الواقعة والظاهرة من جهة والواقع الحقيقي والعقلي من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والظاهرة من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والشيء من جهة أخرى.

والحق أن مثل هذا الخلاف متعلق بالمعنى اللغوي المعطى لكل من

هذه الألفاظ ومن ثم بالمذهب الفلسفي. فالفينومينا (وهو ما اصطلح على ترجمته بالظاهرة) هو في الأصل اليوناني المركب المتكون من تلاقي ما يصدر عن الشيء بما يصدر عن العين[١].

● **ما الذي تعنيه الواقعية**

١ - الواقع الحاصل، والواقعة ما حدث ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث (ر: الحادث، fait).

والواقعي هو المنسوب إلى الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي (Réel)، والفعلي (Actuel) ويقابله الخيالي، والوهمي. تقول: الرجل الواقعي، أي الرجل الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع ويتخذ إزاءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثر بالأوهام أو الأحلام.

٢ - والواقعية بوجه عام صفة الواقعي، تقول واقعية التفكير، أي مطابقته للواقع.

٣ - وتطلق الواقعية من جهة ما هي مذهب فلسفي على كل نظرية تحقق المثال، أي تعده شيئاً واقعياً، أو تقدّم الواقع على المثال:

أ - فالواقعية الأفلاطونية تقرر أن المثل باعتبار ذاتها أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، لأنها صور روحانية، موجودة خارج العقل الإنساني، في عالم حقيقي يسمى بعالم المثال. ونسبة هذه المثل إلى صور العالم المحسوس كنسبة الموجودات الحقيقية إلى صورها التي في المرآة.

ب - والواقعية التي انتشرت في القرون الوسطى تقرر أن للكليات وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها، وهي بهذا المعنى مقابلة للاسمية،

---

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٥٥٢.

(Nominalisme) والتصورية (Conceptualisme)، ولكن من وجهتي نظر مختلفتين (ر: الاسمية، التصور).

ت - والواقعية مذهب من يقول: إن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية (Acuelle) به، لأن الوجود غير الإدراك.

ث - والواقعية مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر[١].



(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ص٥٥٢.

الفصل الثاني

في العليّة - العلة والمعلول العلة
والسبب السببية العلية والظواهر الاجتماعية

إن مبدأ العلية القائل أن لكل شيء سبباً هو من المبادىء العقلية الضرورية. إنه من أكثر المبادىء الفلسفية تداولاً في حياتنا اليومية لأن الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء. وتبرير وجودها باستكشاف أسبابها وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية.

لقد أثيرت إشكالية العلاقة ما بين أشياء الطبيعة وظواهرها. وظل الخلاف حول ذلك سارياً مأزوماً حتى عصرنا الراهن بشكل من الأشكال. فقد تكون الملاحظة هي أولى مداخل الإحساس بأن ثمة رابطة ما مميزة بين عدد من الظواهر معينة. وذلك يحدث كلما تكررت هذه العلاقة الاضطرادية التراتبية بينها. إن عالم الطبيعة حافل بهذا النوع من العلاقات الاضطرادية في ظواهره وأشيائه. ولا يمكن للملاحظة أن تعطينا أكثر من الإحساس بأن ظاهرتين ما أو أكثر مضطردة! وحتى لو لجأنا إلى إثارة تجارب من هذا القبيل، وتكرَّرت الحادثة أمامنا مرات عديدة، فليس يعني ذلك أكثر من أن اتجاهاً تعاقبياً حصل ما بين هذه الظاهرات. من أين جاءت مسألة العلية إذاً؟

الإشكالات المطروحة، هي إشكالات قديمة - متجددة، لها أسبابها، وأيضاً لها نتائجها وآثارها في مجال المعرفة. إن الذين رفضوا القول

بالعلية واعتبروها مجرد وهم لا سند له من البرهان، استندوا إلى خلفية كوسمولوجية خاصة، ألا وهي فكرة الانفصال، والجواهر الفردة. فالعالم وفق منظورهم، هو محل ظواهر وأشياء متجاورة ومنفصلة، لا رابطة بينها على نحو علّة ومعلول. وما نراه في صقع الواقع، هو مجرَّد اتجاه اضطرادي غير حتمي، ما بين عدد من الظواهر التي تبدو في ظاهرها متصلة ومعلولة لبعضها البعض. إنه موقف كل الذريين، من ديمقرطيس والغزالي وجون لوك وليبنتز إلى فيتجنشتن وكارل بوبر. . وبما أن العالم لا يتصل بعضه بعضاً ضمن قانون علِّي أو اتجاه حتمي، فإننا إذن، أمام وضع جزافي. وهذا ما تتولد عنه إشكالية التنبؤ بالظواهر. إن التنبؤات الجاري بها العمل في مجرى الحياة اليومية للأشخاص، قائم على أساس وجود نظام حتمي يصل ما بين الظواهر. فالغيوم تدل على المطر، والإنسان أمام ظاهرة كهذه، يعبر عن فهم معين لنظام العلية، فيلجأ إلى الاختباء من المطر بمجرد ملاحظة تكاثف الغيوم. وكلنا يدرك مصير الشمس عند الغروب قبل حلول وقت المغيب وكذلك عند إشراقها. وهكذا في باقي حركة الطبيعة وظواهرها. هذا إنما يكشف عن أن نظاماً علمياً صارماً وحتمياً خوّل للإنسان إمكانية التنبؤ. فالقول بالاتجاه والاضطراد ورفع الحتمية عن العلاقة العلية، يثير إشكالية التنبؤ في المعرفة الإنسانية. فعلاً المسألة عولجت بتوسع كبير في الفترة المعاصرة، مع رواد المنطق التجريبي وعموم الذريين. ولعلّ نتيجة هذا التصور المغالي في نفي الحتمية عن الاتجاه، وإنكار نظام السببية، راجع - بالنسبة إلى التجريبيين المعاصرين - إلى إشكالية منهجية، تلك التي ترى التوقف عند الظواهر، ورفض أحكام العقل. والحال، أن إشكالية العلية هي من القضايا التي عولجت عقلياً، وبصورة مجردة. إنها لم تكن معطى تجريبياً، كما سبق وقلنا، فإن التجربة لا يمكنها أن تثبت لكل حادث علّة، لأننا سوق نصطدم

- لا أقل في الفلسفة المتعالية - حيث وجود نهاية في سلسلة العلل، أي وجود ذات لا علّة وراءها. الأشاعرة الذين لم ينكروا العلة الأولى، أثبتوها مع الاحتفاظ بمنظورهم الذري للأشياء. ذلك بأن العلاقة الاضطرارية بين الأشياء ليست نتيجة تأثير مباشر من هذه الظواهر، بل هي نتيجة تأثير هذه العلة البارئة. هكذا حاولوا الجمع بين القول بالعلّة والاضطراد. فالنار لا تملك خاصية الإحراق في ذاتها، بل إن علاقة النار بالإحراق - هذه العلاقة الاضطرادية - معلولة إلى الخالق الذي يملك أن يجعل من النار أيضاً برداً وسلاماً. والواقع أن هذا الموقف الدوغمائي من نظام العلية، بقدر ما يغري ويبهر إلى حدّ ما النظرة الإيمانية المسطحة، إلا أنه ينطوي على ثغرات ومآزق فلسفية خطيرة. فهو فضلاً عن إسهامه في تكريس الاتفاق والبخت بتعبير الفلاسفة القدامى، فإنه يؤسس من ناحية أخرى لفهم خاطىء لعلاقة العلّة الأولى بباقي العلل الأخرى؛ الأمر الذي يعني أن الأشاعرة منذ اللحظة الأولى، كانوا قد سقطوا ضحايا منغلقهم الدوغمائي ذاك، حيث حال بينهم واستيعاب مفهوم العلية ومقاصدها لدى الحكماء، الأمر الذي أسقطهم في رؤية قاصرة عن فهم العلاقة القائمة بين العلة الأولى والعالم(١).

في مواجهة إشكالات المعترضين على مبدأ العلية، يذهب فلاسفة الحكمة المتعالية، في مدرسة الصدرائية الجديدة إلى إثبات ضرورة العلية وذلك على أساس أنه يتوقف على هذا المبدأ الضروري ما يلي:

أولاً: إثبات الواقع الموضوعي للإحساس.

ثانياً: كل النظريات، أو القوانين العلمية، المستندة إلى التجربة.

---

(١) انظر إدريس هاني، ما بعد الرشديّة، ملّا صدرا رائد الحكمة المتعالية - الغدير، بيروت ٢٠٠٠، ص٢١٨-٢١٩.

<u>ثالثاً</u>: جواز الاستدلال وإنتاجه، في أي ميدان من الميادين الفلسفية أو العلمية. فلولا مبدأ العلية وقوانينها، لما أمكن إثبات موضوعية الإحساس، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه، ولما صح الاستدلال بأي دليل كان، مختلف مجالات المعرفة البشرية.

من إثبات الواقع الموضوعي للإحساس تستنتج القضايا الثلاث التالية:

<u>الأولى</u>: أن الإحساس وحده، لا يكشف عن وجود واقع موضوعي، لأنه تصور، وليس من وظائف التصور - بمختلف ألوانه - الكشف التصديقي.

<u>الثانية</u>: إن العلم بوجود واقع للعالم، على سبيل الإجمال، حكم ضروري أولي، لا يحتاج إلى دليل، أي إلى علم سابق. وهو النقطة الفاصلة بين المثالية والواقعية.

<u>الثالثة</u>: أن العلم بوجود واقع موضوعي، لهذا الحس أو ذاك إنما يكتسب على ضوء مبدأ العلية.

في توقف النظريات العلمية على مبدأ العلية يمكن ذكر عدة قوانين من المجموعة الفلسفية للعلية التي يرتكز عليها العلم وهي كما يلي:

أ - مبدأ العلية القائل: إن لكل حادثة سبباً.

ب - قانون الحتمية، القائل: إن كل سبب يولد النتيجة الطبيعية له، بصورة ضرورية، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها.

ت - قانون التناسب، بين الأسباب والنتائج، القائل: إن كل مجموعة متفقة في حقيقتها، من مجاميع الطبيعة، يلزم أن تتفق أيضاً، في الأسباب والنتائج.

فعلى ضوء مبدأ العلية، نعرف - مثلاً - إن الإشعاع الذري ينبثق عن ذرة الراديوم، له سبب، وهو الانقسام الداخلي في محتوى الذرة. وعلى

ضوء قانون الحتمية، نستكشف أن هذا الانقسام، عند استكمال الشروط اللازمة، يولد الإشعاع الخاص، بصورة حتمية، وليس من الممكن الفصل بينهما. وعلى أساس قانون التناسب، نستطيع أن نعمم ظاهرة الإشعاع، وتفسيرها الخاص، لجميع ذرات الراديوم، فنقول: ما دامت جميع ذرات هذا العنصر، متفقة في الحقيقة فيجب أن تتفق في أسبابها ونتائجها، فإذا كشفت التجربة العلمية عن إشعاع في بعض ذرات الراديوم، أمكن القول باعتباره ظاهرة عامة، لسائر الذرات المماثلة، في الظروف المشخصة الواحدة.

وهكذا نعرف، أن وضع النظرية العامة، لم يكن ميسوراً، دون الانطلاق من مبدأ العلية. فمبدأ العلية هو الأساس الأول، لجميع العلوم والنظريات التجريبية.

وبتلخيص: أن النظريات التجريبية، لا تكتسب صفة علمية، ما لم تعمم لمجالات أوسع من حدود التجربة الخاصة، وتقدم كحقيقة عامة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلا على ضوء مبدأ العلية وقوانينها، فلا بد للعلوم عامة أن تعتبر مبدأ العلية، وما إليها من قانوني الحتمية والتناسب، مسلمات أساسية، وتسلم بها بصورة سابقة، على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبية.

وعن ركيزة العلية للاستدلال يؤكد السيد محمد باقر الصدر:

مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقف عليها جميع محاولات الاستدلال، في كل مجالات التفكير الإنساني، لأن الاستدلال بدليل على شيء من الأشياء، يعني أن الدليل إذا كان صحيحاً، فهو سبب للعلم بالشيء المستدل عليه. فحين نبرهن على حقيقة من الحقائق بتجربة علمية، أو بقانون فلسفي، أو بإحساس بسيط، إنما نحاول بذلك أن يكون البرهان،

علة للعلم بتلك الحقيقة. فلولا مبدأ العلية والحتمية، لما أتيح لنا ذلك، لأننا إذا طرحنا قوانين العلية من الحساب ولم نؤمن بضرورة وجود أسباب معينة لكل حادث، لم تبق صلة بعد ذلك بين الدليل الذي نستند إليه، والحقيقة التي نحاول اكتسابها بسببه، بل يصبح من الجائز أن يكون الدليل صحيحاً، ولا ينتج النتيجة المطلوبة، ما دامت قد انفصمت علاقة العلية. بين الأدلة والنتائج، بين الأسباب والآثار.

وهكذا يتضح أن كل محاولة للاستدلال، تتوقف على الإيمان بمبدأ العلية، وإلا كانت عبثاً غير مثمر. وحتى الاستدلال على رد مبدأ العلية، الذي يحاوله بعض الفلاسفة أو العلماء، يرتكز على مبدأ العلية أيضاً، لأن هؤلاء الذين يحاولون إنكار هذا المبدأ، والاستناد في ذلك إلى دليل، لم يكونوا يقومون بهذه المحاولة، لو لم يؤمنوا بأن الدليل الذي يستندون إليه، سبب كاف للعلم ببطلان مبدأ العلية. وهذا بنفسه تطبيق حرفي لهذا المبدأ.

● الميكانيكية والديناميكية

يترتب على ما سبق النتائج التالية:

١ - مبدأ العلية لا يمكن إثباته، والتدليل عليه بالحس، لأن الحس لا يكتسب صفة موضوعية، إلا على ضوء هذا المبدأ. فنحن نثبت الواقع الموضوعي لأحاسيسنا، استناداً إلى مبدأ العلية، فليس من المعقول أن يكون هذا المبدأ، مديناً للحس في ثبوته، ومرتكزاً عليه، بل هو مبدأ عقلي يصدق به الإنسان، بصورة مستغنية عن الحس الخارجي.

٢ - أن مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، وإنما هو قانون فلسفي عقلي فوق التجربة، لأن جميع النظريات العلمية تتوقف عليه. ويبدو هذا واضحاً كل الوضوح، بعد أن عرفنا أن كل استنتاج علمي، قائم على التجربة، يواجه مشكلة العموم والشمول، وهي أن التجربة، التي يرتكز

عليها الاستنتاج، محدودة، فكيف تكون بمجردها دليلاً على نظرية عامة؟! وعرفنا أيضاً أن الحل الوحيد لهذه المشكلة، إنما هو مبدأ العلية، باعتباره دلياً على تعميم الاستنتاج وشموله. فلو افترضنا أن مبدأ العلية نفسه مرتكز على التجربة، فمن الضروري أن نواجه مشكلة العموم والشمول مرة أخرى، نظراً إلى أن التجربة ليست مستوعبة للكون، فكيف تعتبر دليلاً على نظرية عامة؟! وقد كنا نحل هذه المشكلة حين نواجهها، في مختلف النظريات العلمية، بالاستناد إلى مبدأ العلية، بصفته الدليل الكافي على عموم النتيجة وشمولها. وأما إذا اعتبر نفس هذا المبدأ تجريبياً، وواجهنا المسألة فيه، فسوف نعجز نهائياً عن الجواب عليه. فلا بد إذن أن يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة أساسية للاستنتاجات التجريبية عامة.

٣ - إن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال على رده، بأي لون من ألوان الاستدلال، لأن كل محاولة من هذا القبيل، تنطوي ضمناً على الاعتراف به، فهو إذن ثابت بصورة متقدمة، على جميع الاستدلالات، التي يقوم بها الإنسان.

وخلاصة هذه النتائج، أن مبدأ العلية ليس مبدأ تجريبياً، وإنما هو مبدأ عقلي ضروري.

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نضع الحد الفاصل، بين الميكانيكية والديناميكية، وبين مبدأ العلية، ومبدأ الحرية. فإن التفسير الميكانيكي للعلية كان يقوم، على أساس اعتبارها مبدأ تجريبياً، فهي ليست في رأي الميكانيكية المادية إلا رابطة مادية، تقوم بين ظواهر مادية في الحقل التجريبي، وتستكشف بالوسائل العلمية. ولأجل ذلك كان من الطبيعي، أن تنهار العلية الميكانيكية، إذا عجزت التجربة في بعض المجالات العلمية،

عن الكشف عما وراء الظاهرة من علل وأسباب، لأنها لم تتم إلا على أساس تجريبي، فإذا خانتها التجربة، ولم يبرهن عليها التطبيق العملي سقطت عن درجة الوثوق العلمي والاعتبار[١].

بعد إثبات ضرورة العلية وبداهتها وما أثير حولها من مشكلات، وأثرها في إثبات الواقع والإحساس به وفي إنتاج العلوم والنظريات العلمية من خلال تأسيسها لنظرية الاستدلال، نطرح السؤال حول ماهية العلية ماذا تعني العليَّة، وما هي تعريفاتها في الفلسفات المتعاقبة.

اخترنا تعريف العلية من القاموس الفلسفي، لأنه قدم صورة موجزة وافية للتعريف وسنورده، تاماً، مع تبيان أمرين لاحقين ما أضافته الحكمة المتعالية في شأن العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية، والترابط الخاص بين العلة والمعلول، والفارق بين العلة والسبب مع مباحث مشرقية في العلة الأولى.

● العلّة

١ - العلّة في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار (كشاف اصطلاحات) ومنه سمي المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف. وكل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه، فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فيتعقل كل واحد منهما بالقياس إلى تعقل الآخر (كليات أبي البقاء).

٢ - والعلّة عند الأصوليين ما يجب به الحكم.

٣ - والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه (تعريفات الجرجاني). وعلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي

(١) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢، ص٢٦٠.

قسمان: *الأول* ما يتقوم به الماهية من أجزائها، ويسمّى علة الماهية. *والثاني* ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمّى علة الوجود. (تعريفات الجرجاني).

٤ - والعلّة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثاً عليه. وقد قيل: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم. ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي، وابن سينا، وابن رشد يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب، إلا الغزالي وعلماء الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة.

٥ - والعلل عند (أرسطو) أربعة أقسام:

أ - **العلة المادية** (Cause matérielle)، وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة إلى السرير.

ب - **العلة الصورية** (Cause formelle) وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل، كالشكل والتأليف للسرير.

ت - **العلة الفاعلة** (Cause efficiente) وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجدة له، كالنجار الذي يصنع السرير.

ث - **العلة الغائية** (Cause finale) وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها كالجلوس على السرير، فهي الغاية التي من أجلها وجد.

وقد أخذ فلاسفة الإسلام، وفلاسفة القرون الوسطى في أوربة بهذه النظرية الأرسطية، وقدموا العلة الغائية على سائر العلل. مثال ذلك قول ابن سينا: والغاية تتأخر في حصول الوجود على المعلول، إلا أنها تتقدم سائر العلل في الشيئية (choséité)، قال: «ومن البين أن الشيئية غير

الوجود في الأعيان، فإن المعنى له وجود في الأعيان، ووجود في النفس وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية، والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل. . . وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر. . . وذلك لأن العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل، ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية» (**النجاة، ص٣٤٥**)

٦ - **والعلة الأولى** (Prima causa) هي العلة التي لا علة لها، أو علة العلل، أو العلة النهائية «أو علة لكل وجود، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود» (**ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ص١٤٠**)

٧ - **والعلة الثانية** (Cause seconde) هي العلة التي لا فعل لها إلا بتأثير العلة الأولى، وهي قريبة (Prochaine) أو بعيدة (Eloignée).

٨ - وفرقوا بين **العلة الأساسية** (Cause principale) والعلة الأداة (Cause instrumentale)، والعلة المباشرة (Cause directe) والعلة غير المباشرة (Cause indirecte) والعلة التامة، والعلة الناقصة، والعلة المعدّة. أما العلة الأساسية فهي التي تنفرد بالتأثير في الشيء، وأما العلة الأداة فهي الآلة التي يتم بها وجود الشيء، وأما العلة المباشرة فهي التي تحدث الشيء بلا وسط. وأما العلة غير المباشرة فهي التي تحدث الشيء بوسط، وأما العلة التامة وتسمّى بالمستقلة فهي تمام ما يتوقف عليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط، وأما العلة الناقصة فهي بخلاف ذلك، وأما العلّة المعدة فهي التي يتوقف عليها وجود المعلول من غير أن يجب وجودها مع وجوده.

٩ - **والعلة الذاتية** (Causa sui) عند المدرسيين ما لا علّة له، وعند (اسبينوزا)

ما لا يتصور عدمه، وتطلق على الله، لأن الله علة وجود جميع الأشياء وعلة وجود نفسه، ونعني بقولنا: لا علة له، إن علته ذاتية، وأنه كما قال (ابن سينا) واجب الوجود بنفسه.

١٠ -وقد وسع (ديكارت) معنى العلة فأطلقه على العلاقات الطبيعية والعلاقات المنطقية معاً. وهذا متفق مع روح مذهبه الذي يعد العلاقات المنطقية أساساً للعلاقات الطبيعية. فإذا قلت إن (آ) علة (ب) عنيت بذلك أن وجود (آ) يستلزم وجود (ب) اضطراراً. ومعنى ذلك أن العلاقات السببية شبيهة بالقياسات التي يكون فيها وجود المقدم شرطاً لوجود التالي.

١١ -أما (مالبرانش) فإنه يطلق معنى العلة التامّة على الشيء الذي يؤثر في غيره من دون أن يفقد شيئاً من طبيعته، أو من قدرته على التأثير، وهذه العلة التامة التي يسميها مالبرانش بالعلة المؤثرة أو الفعالة (Efficace) مختلفة عن العلة الظرفية (Cause occasionnelle) التي لا تفرض بين الأشياء ارتباطاً ضرورياً بل تقول بحصول المعلول عند وجود العلة لا بحصوله بها، وذلك على النحو الذي ذهب إليه الغزالي.

١٢ -وأما (كانت) فإن العلّة عنده تدل على تركيب خاص قوامه أن شيئاً مثل (آ) يوجب أن ينضاف إليه وفقاً لقاعدةٍ ما شيء آخر مثل (ب) مختلف عنه تماماً. ومعنى ذلك أن علاقة العلة بالمعلول ليست تركيباً تجريبياً، وإنما هي تركيب عقلي، لا يقتصر على ملاحظة وجود التوالي بين العلة والمعلول، بل يقرر وجوب هذا التوالي وضرورته.

١٣ -وأما (استوارت ميل) فإنه يطلق لفظ العلة على الظاهرة أو الظواهر المتقدمة التي تكون الظاهرة المسماة بالمعلول تالية لها دائماً. وهذا المعنى وإن كان حالة خاصة من مفهوم العلة عند (كانت) إلا أنه يختلف عنه بإهمال ما في تتالي الظواهر من ارتباط منطقي أو ضروري. وهو

بهذا المعنى قريب بعض الشيء من مفهوم العلة الظرفية المتضمن معنى الحدوث عنده.

١٤ - والفلاسفة الوضعيون يفرقون بين معنى العلة ومعنى القانون، ويقولون أن العلم الحديث لا يبحث في العلل، بل يبحث في العلاقات الثابتة بين الظواهر.

١٥ - والعلّي (Causal) هو المنسوب إلى العلة. ويرادفه السببي، وهو ما يتعلق بالعلة أو يدخل في تركيبها.

والعلية (Causalité) هي السببية (را: هذا اللفظ)، وهي كون الشيء علة، وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول[1].

مفهوم العلة في الحكمة المتعالية

مباحث العلة في فلسفة ملّا صدرا الشيرازي استوفت ما تعرضت إليه الفلسفة اليونانية والإسلامية، المشائية والإشراقية، فصدر في تعريفه للعلة، ينقلنا إلى المعلم الأول أرسطو والشيخ الرئيس ابن سينا، وفي ابتكارات فلسفته المتعالية يضعنا في قلب الفلسفة الإسلامية الحديثة ويقدم مائدة غنيَّة للفلاسفة المعاصرين في مدرسة الصدراتية الجديدة في تعريف العلة عند ملّا صدرا:

«. . العلّة لها مفهومان: أحدهما، هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر. وثانيهما، هو ما يتوقف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده. والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامة، وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علّة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل. . ».

---

(١) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٩٥.

فأن يكون شيء ما علة لشيء آخر، أنَّ ثمة علاقة خاصة، ورابطة عينية ما بين العلّة والمعلول. ذلك، لأن القول بخلاف ذلك يترتب عليه الإقرار، بأن العلاقة ما بين العلّة والمعلول هي غير خاصة، وهذا يؤدي إلى القول بإمكان أن يكون كل شيء علّة لكل شيء. إذن، العلاقة ما بين ظاهرة وأخرى، هي علاقة خاصة وعينية. هذا ما يفهم من علاقة علّية وحتمية بين ظاهرتين. فما هي إذن، تلك العلاقة وما حيثيتها؟

إن للعلل في المبنى الكوسمولوجي الصدرائي نظاماً خاصاً. وعلى منوال المشائية دائماً، ثمة إقرار كبير على عرض هذا المسلسل العلي في شكل طولي لا دور فيه ولا تسلسل.

إن وجود العلة لا يتقدم على وجود واقعاً على وجود المعلول، لمكان العلقة الوجودية العينية الرابطة بينهما فالتقدم هنا تحليلي يقوم على أساس تصور ذهني اعتباري[(١)].

أما المساهمة الكبرى في النظرية الصدرائية في العلية هو عدم التفريق بين العلة الفاعلة والعلة الغائية.

لقد نبهنا - من جهة أخرى - ملا صدرا، من خلال تعريفه السابق للعلّة، إلى أنها تنقسم إلى قسمين: تامة وناقصة. فالتامة ما احتوت على كل ما من شأن المعلول أن يتوقف عليه في وجوده، وعكس ذلك الناقصة. وهذا إنما يعني أن العلة التامة إذا ما وجدت لم يتخلف عنها معلولها، فلا يعقل وجود العلة التامة دون أن يلزم عن ذلك وجود معلولها. وهذا بعكس العلة الناقصة، حيث وجودها لا يلزم عنه وجود معلولها. نعم، يلزم من عدمها عدم المعلول. معنى هذا أن العلة بشكل عام هي علّة تامة لعدم معلولها، يستوي في ذلك التامة والناقصة. ولعل من البراهين على ذلك،

---

(١) انظر إدريس هاني، ما بعد الرشدية، م.س ص٣٢٠.

كون المعلول إذا لم يلزم وجوده مع وجود علته التامة، فإن ذلك يؤدي إلى القول بجواز عدمه. وذلك مستحيل، لأنه يؤدي إلى تناقض واضح، والعكس صحيح أيضاً. بل إن امتناع وجود المعلول لعدم وجود العلّة، دليل على وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة. ويستدلُّ ملا صدرا على ذلك بقوله: «. . . فالمعلول لمّا كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلّة، فلا بدّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجح. ولا بد أن يكون ذلك المرجع حاصل حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنياً عنه، ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدمياً وجب أن يكون وجودياً. فإذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب»(١).

إن وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة والعكس أيضاً، لم يتحدد في ضوئها إن كانت حاجة الممكن إلى مرجح يلزم عنه وجود المعلول في أي ظرف آخر، كما لو تأخر المعلول عن العلة التامة ووجب بعد انتهاء العلة. أي أننا لا نفهم من قاعدة الترجيح بمرجح ثالث، سوى أن المعلول يلزم وجوبه حين وجوب علته التامة، وليس لدينا ما يثبت وقوع ذلك في أي ظرف. فهذا الإشكال يثار حول مفهوم وجود العلّة والمعلول «مَعَين» في الوجود؛ وهو بالطبع إشكال أشعري في الأصل. لكن مع ملا صدرا، لا مجال لهذه المواجهة الإشكالية، طالما أن المسألة تقوم على أساس أصالة الوجود، وبأن العلة والمعلول تربط بينهما علقة وجودية. فلا يتأخر وجود المعلول عن علته التامة بأي حال من الأحوال؛ فكل علة «مؤثرة فإنها تؤثر في معلولها في وقت ولا ننسى أن ملا صدرا وبناءً على

---

(١) ملاصدر الشيرازي، الأسفار ج٢، ص١٣١.

نظريته في أصالة الوجود والجعل البسيط للعلة وما شابه ذلك، يرى علقة متينة بين المعلول وعلته. فالمعلول المفتقر الوجود متعلق بعلته غير مستقل عنها، وهكذا يستمر الأمر من معلول إلى علّة ومن علة إلى علة أشرف منها تكون الأولى بمثابة المعلول المتعلق بها. فإذا تسلسل الأمر، فهذا معناه أن هناك لا تناهي من التعلقات، فلا بد من وجود مبدأ مستقل لا تعلق له.

لا شك أن أدلة كهذه، لا تتعلق بأجزاء السلسلة في حالة عدم تحقق شرطي الاجتماع والترتب، أي في حالة العلة الناقصة، ووجود أجزاء بالقوة، فإن الأمر في مثل هذه الحالة، لا استحالة فيه. إذاً، استحالة التسلسل هي مسألة نهائية في منظور ملا صدرا؛ يستوي في ذلك جميع أصنافها؛ أعني الفاعلية والمادية والصورية والغائية. وهي الأصناف التي حددها ابن سينا في طبيعيات الشفا، بقوله: «إن العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع: الفاعل، والمادة، والصورة والغاية»[١].

وهذا تصنيف مقبول عند ملا صدرا، بنى عليه وإن كانت هناك بعض الخلافات في تفاصيل النظر، نتيجة اختلاف جذري في مفهوم الوجود والحركة. وبناءً على التصنيف السينوي السابق، والذي يعتبر تصنيفاً أرسطياً في الأصل، نقول، إن الحوادث المادية وهي معلولة لعلل فاعلة. وفي قبال هذه العلل الفاعلة هناك قابلية ما لتقبل الصورة؛ وهي العلل المادية. من هنا العالم لا يخضع إلى قانون علّي تتحكم به العلل المادية بحسب ما انتهى إليه المشاؤون وفي طليعتهم صدر المتألهين، بل هناك إلى جانب ذلك علة فاعلة، عليها يتوقف وجود الحادث المادي. فالممكنات التي تشكل ظاهرات العالم وأشياءه، هي في موقع الوسط في نسبتها إلى

(١) الشفاء - الطبيعة، ج١، ص٤٨.

الوجود والعدم. وهي في حدّ ذاتها لا تمثّل عللاً طالما أنها في وجودها وعدمها تحتاج إلى مرجع يفعلها[١].

● السبب والعلة

نجد عند كل فيلسوف تعريفه الخاص للسبب والمبدأ السببي. وسنقدم مجموعة من التعريفات التي تظهر خصوصيتها أثرها في المذاهب الفلسفية لأصحابها. ثم نبين الفارق الواصل الفاصل بين كل من مفهومي السبب والعلة. يقدّم السيد نفادي في كتابه السببية في العلم تعريفات متنوعة تسمح بعدها في تقديم رؤية واضحة عن العلاقة الجامعة بين السبب والعلة، نوردها؛ لأهميتها مع المصادر التي إعتمدها السيد نفادي لتصميم الفائدة وتسهيل المناقشة.

● السببية والعلم: التعريف والمشكلة

إن السببية من الكلمات التي يكتنفها الغموض الشديد التاريخ الطويل والمعقد للمشكلة السببية. كما أننا كثيراً ما نستخدم بها إلى أشياء، وهي في الواقع حوادث أو عمليات أو ذرائع. الفلاسفة لا يتفقون على معنى محدد لها، أو تعريف واضح متفق نجد أن لكل فيلسوف تعريفه الخاص للسببية، بل يمكننا أن نحد من تعريفه الخاص لها.

يقدم لنا «ينونز» - على سبيل المثال - تعريفات قال بها، فلقد قال «هوبز» Hobbes «السبب هو خلاصة Sum أو إجمالي tote التي تساعد كل منها في إنتاج المسبب المطروح» بل إننا نراه يعرّض معرفة النتائج من أسبابها، والأسباب من نتائجها.

---

(١) انظر: إدريس هاني، ما بعد الرشديّة، م.س، ص٣٢٠. وانظر: د. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت ١٩٧٨، ص٦٣.

كما اقترح لوك Locke التعريفات التالية: «إننا نشير إلى ما ينتج أي فكرة بسيطة أو مركبة بالاسم العام «سبب» وبالذي يكون نتيجة لها بالاسم «مسبب». وأكثر من ذلك قرر لوك - كما قرر بعده كانط Kant أن المبدأ السببي هو المبدأ الحقيقي للعقل»(١).

أكد أتباع لوك - بيركلي، وهيوم Hume، وكانط، على أن تصور العلاقة السببية ما هو إلا بناء عقلي، وظاهرة ذاتية خالصة، ولكن بينما رأى لوك أنها رابطة a connection اعتبرها أتباعه علاقة a relation، وأكثر من هذا اعتبروها علاقة خبرة أكثر من كونها علاقة حقيقية بوجه عام. ولقد أكد هيوم على هذه النقطة بصفة خاصة، فلقد عرف السبب بأنه «موضوع متبوع بآخر، بحيث أن الموضوعات المماثلة للموضوع الأول، تعقبها موضوعات مماثلة للثاني، أو بعبارة أخرى، إذا لم يكن الأول قد وجد، فإن الثاني لا يمكن أن يكون قد وجد أبداً.

وظهور السبب ينقل الذهن دائماً، نقلاً بالعادة إلى فكرة النتيجة. ومن هذه أيضاً نحوز الخبرة. وطبقاً لهذه الخبرة يمكننا أن نضع تعريفاً آخر للسبب، فنسميه بالموضوع الذي يعقبه موضوع آخر، ويقترن ظهوره دائماً، بأن ينصرف الذهن إلى هذا الموضوع الآخر.

ولقد ذكر براون Brown في مقال له عن العلاقة السببية Essay on causation القضية التالية، يقول «ربما يُعرّف السبب بأنه الشيء أو الحادث الذي يسبق مباشرة أي تغير، والذي يوجد مرة أخرى في ظروف مماثلة، تكون متبوعة دائماً بتغير مماثل»، ويقول أيضاً عن الكلمة المتقاربة في

(١) انظر السيد نفادي، السببيّة في العلم، وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، دار الفارابي، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٦.

معناها من كلم «السبب»، ألا وهي «القوة» Power، يقول، «ليست القوة أكثر من ثبات المقدم الذي يكمن في الاعتقاد بالسببية»(١).

بعد أن يتابع سيد نفادي مفهوم السببية عند الفلاسفة يرجع إلى تعريفات المعاجم للسببية، ويعرض التعريفات.

أما «قاموس بولد وين الفلسفي» فإنه يقدم تعريفات ثلاثة أساسية للسببية:

١ - السببية هي الرابطة الضرورية للحوادث في سلسلة زمنية.

٢ - فكرة السببية، هي كل ما ينشأ في الفكر أو التصور عن عملية تحدث كنتيجة لعملية أخرى.

٣ - أن السبب والنتيجة مصطلحين متلازمان، يشير كل منهما إلى شيئين أو جانبين أو مظهرين متميزين للحقيقة. وهما مرتبطان كل منهما بالآخر بحيث إذا توقف الأول عن الوجود يصبح الثاني نافذ المفعول بعده في التو واللحظة، وإذا سرى مفعول الثاني، توقف الأول عن الوجود في التو واللحظة(٢).

كما يورد لنا «قاموس العلم الاجتماعي» هذا التعريف للسبب: «كلمة السبب هو كل ما نشأ عنه أثر أو أية حركة أو تغير، أو الحالة التي تسبق بالضرورة أي حادث. ويقال سببي causal، أو سببية، أي أن تتابع الحوادث محدود ومحكوم بالعلاقة بين السبب والمسبب. ويفترض السبب أن الحوادث لا تقع بطريقة عشوائية، أو بمحض الصدفة، ولكنها مترابطة

(١) السيد نفادي، السببية في العلم. م.س.

(٢) نقلاً عن كتاب: Russell, B.. "On the Notion of cause". In Mysticism and logic. George Allen & Unwin LTD. London, 1963. pp. 132, 133.

بطريقة واحدة. فحدوث إحداها يؤدي إلى حدوث الأخرى. والتسبيب causation هو إيجاد العلاقة بين السبب والمسبب(١).

غير أن أوضح «تعريف» للسببية، هو ذلك التعريف الذي قال به «ونج»(*) Bunge يقول ونج «أن للسببية - ولسوء الحظ - ما لا يقل عن ثلاث معان أساسية تستخدم الكلمة المفردة» السببية للإشارة إلى:

أ - مقولة a category، وهي التي تختص بالرابطة السببية.

ب - مبدأ a principle، وهو القانون العام للسببية.

ت - مبحث أو مذهب a doctrine، أعني الذي تتوجه به إلى البحث عن الصلابة الكلية للمبدأ السببي. ومن الصياغات القليلة التالية، يتضح معناها: «لكل شيء سبب»، «لا شيء في العالم يجري بلا سبب»، «لا يمكن لشيء ما أن يوجد، أو يتوقف عن الوجود بلا سبب»، «كل شيء له بداية، لا بد أن يكون له سبب».

بالاختصار، بينما يقرر المبدأ السببي شكل الرابطة السببية، تؤكد الحتمية السببية على أن كل شيء في العالم، يحدث طبقاً لقانون سببي»(٢).

---

(١) A Dictionary of the Social Science. 1st, pub. Lebanon, 1978, p.54.

(*) ماريو بونج: فيلسوف علم أرجنتيني الجنسية، ولد عام ١٩٣٤، سافر للعمل بالولايات المتحدة الأمريكية، وزيورخ، وله مؤلفات ومقالات عديدة كتبت بالإنجليزية والفرنسية والأرجنتينية تدور معظمها حول المنطق وفلسفة العلم ومناهج البحث العلمي، وهو رئيس مؤسسة العلم في الأرجنتين.

(٢) Bunge, Mario, "Causality and Modern Science". 3d. edi. Dover pub. Inc. New York, 1979. p.4.

وكما رأينا[*]، أن مفهوم السبب نفسه، ترجع أصوله إلى اللغة القانونية والأخلاقية. وفي حقيقة الأمر أن تعبير «مسئول» يستخدم أحياناً حتى في الحديث عن الأشياء غير الحية مثلاً الجو رديء هو المسئول عن الحادث. وتتطلب الإجراءات القانونية من القاضي أن يحدد المسئولية، أو بعبارة أخرى أن يحدد سبب الحادث[١].

ويرى «أندريه لالاند» Lalande أن هذا المصدر القضائي، شأنه شأن أفكار عقلية أخرى كثيرة، اشتق من اللفظ «ايتيا»، وهو اللفظ اليوناني الدارج والفني في آن واحد لهذه الفكرة، ومعناه خصومة أو اتهام، وأيضاً إدانة. و«ايتيوس» معناها مسئول، وهي مشتقة من «ايتيو» طلب من المسئول أن يجيب (ولا سيما بمعنى أن يؤدي حساباً عن).

وفي اللاتينية لفظ «كاوزا» causa معناه في آن واحد سبب، بمعنى «الذي ينتج» وبمعنى قضية أو مرافعة. وسبب في الألمانية هي «اورزاخي» فإذا نزعنا منها المقطع الأول «أور» صار الباقي بمعنى موضوع قضائي.

هذا عن المصدر الاشتقاقي اللغوي في اللغات الأجنبية، أما عن المصدر الاشتقاقي اللغوي في اللغة العربية، فإن السبب هو «الحبل»، وما يتوصل به إلى المقصود. والجمع أسباب، وأسباب السماء مراقيها، أو نواصيها أو أبوابها[٢].

ويخلط المرء عادة بين ثلاثة معان مختلفة تماماً لكلمة السبب، فالسبب يمكن أن يؤثر إما عن طريق الدفع، وإما عن طريق الإثارة، وإما عن طريق الانتشار. فكرة «البليارد» التي ترمى بها كرة أخرى تؤدي إلى الحركة بطريق الدفع، والشرارة التي تؤدي إلى انفجار البارود تعمل عملها

(*) راجع المدخل.
(١) فيليب فرنك: المرجع السابق الذكر: ص٣٢٠.
(٢) سيد نفادي. مصدر سابق ص٢٧.

عن طريق الإثارة، والارتخاء التدريجي للزمبرك الذي يحرك «الحاكي» الفونوغراف، يعمل على دوران القطعة الموسيقية المسجلة على الأسطوانة، وإذا قلت أن القطعة الموسيقية التي يؤديها «الفونوغراف» نتيجة وارتخاء الزمبرك سبب. فسأقول أن السبب يؤثر هنا بطريق الانتشار.

وتتميز هذه الحالات بعضها عن بعض بالتضامن المتفاوت قلة وكثرة بين السبب والنتيجة. ففي الحالة الأولى، يتغير كم النتيجة وكيفها تبعاً لتغير السبب وكيفه. وفي الحالة الثانية، لا يتغير كم النتيجة ولا كيفها تبعاً لتغير كم السبب وكيفه: فالنتيجة لا تتغير. وأخيراً، في الحالة الثالثة يتوقف كم النتيجة على كم السبب، لكن السبب لا يؤثر في كيف النتيجة: فكلما دارت الأسطوانة مدة أطول بسبب تأثير الزمبرك زاد مقدار ما أسمعه من القطعة الموسيقية. لكن طبيعة النغمة المسموعة أو الجزء الذي أسمعه منها لا يتوقف على تأثير الزمبرك. وفي الحقيقة لا يفسر السبب بنتيجته إلا في الحالة الأولى وحدها، أما في الحالتين الأخريين فإن النتيجة توجد سلفاً إلى حد ما. والمقدمة التي يستشهد بها - بدرجات متفاوتة في حقيقة الأمر - تعد مناسبة لحدوث النتيجة بدلاً من أن تكون سبباً لها[١].

ويرى تايلور Taylor، أن للسبب مفهومين متميزين. فقد كان هناك التميز القديم للمدرسيين، والذي يظهر بين الفينة والأخرى، في الكتابات الفلسفية: الأول causa cognosendi أي سبب لأجل الصدق. والآخر causa fiendi أو existendi ويعني سبب حدوث الحادث. والمعنى الأخير لكلمة «سبب» لا يزال مستخدماً في اللغة العلمية الحديثة[٢].

---

(١) هنري برجسون: التطور الخالق. ترجمة د. محمد محمود قاسم. سلسلة نصوص فلسفية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٨٤، ص٧٢، ٧٣.

(٢) Taylor, A.E., "Elements of Metaphysics", Methuen & Co., LTD. London, 1952. P.165.

ويعتقد «تايلور» أن مفهوم التفاعل بين الأشياء هو الذي أدى إلى مشكلتي التغير والسببية، ويقول: «يمكننا التمييز بين شكلين على الأقل، لمفهوم تفاعل الأشياء، أعتقد بهما العقل قبل العلمي:

١ - الاعتقاد بأن الأشياء تتغير، ذلك لأن هناك تتابع لحالات مختلفة في الشيء الواحد.

٢ - الاعتقاد بأن التغيرات التي تطرأ على الأشياء المختلفة ترتبط داخلياً بشيء ما، هذا الشيء، يكون سبباً لتغيرات نهائية في أشياء أخرى»(١).

ويعرف لنا التغير(*) changing بأنه تتابع succession في هوية. إذن ما الوسيلة التي نفكر بها في هذه الهوية التي تظل موجودة خلال التتابع الكلي

(١) Ibid. P. 158.

(*) فكرة التغير من الأفكار القديمة التي تناولها الفكر الفلسفي في أشكاله المبكرة. فقد شغلت هذه الفكرة، الفكر الفلسفي اليوناني. وكانت من المبادىء الأصيلة للطبيعيين الأيونيين الذين أدركوا بوضوح اختلاف الظواهر المتتابعة، ونظروا إليها باعتبارها تحولات للواقع الجسمي المفرد. فلقد نظر طاليس إلى المادة باعتبار أنها في حركة. كما أن «هيراقليطس» يعد أكبر ممثلي التغير في العصر اليوناني، فهو صاحب المقولة الشهيرة: أنك لا تنزل ماء النهر الواحد مرتين، حيث أن مياهاً تجري في صيرورة دائمة». غير أن «بارمنيدس» نظر إلى التغير على أنه مستحيل في الواقع الجسمي الثابت المتجانس التكوين، وهو إنما مجرد وهم لحواسنا المضللة. غير أن الأيونيين الطبيعيين المتأخرين، وعلى رأسهم «امباذوقليس» الذي نظر إلى تغير الأشياء نظرة نقدية لبارمنيدس على أساس أن ما يظهر للحواس باعتباره تغير كيفي هو في الواقع مجرد تجميع في المكان «لعناصر» كيفية أو ذرات غير متبدلة. لكن هذه التغيرات المتلاحقة على حقائق الأشياء، إذا كانت تتم بصورة جوهرية كاملة، فما الذي يبقى من حقيقة هذه الأشياء لكي نتعرف عليها، وتثبت لنا بها هويتها؟ أي لا بد أن يكون ثمة قدر ثابت وأساسي في حقيقة الشيء يسميه القدماء ماهية ونسميه نحن البنية الأساسية للشيء، حتى نستطيع أن نقول أنه هو هو، رغم ما يطرأ عليه من تغيرات. انظر تطور فكرة التغير في الفكر اليوناني، المرجع السابق من ص ١٦٠ - ١٦١.

للتغيرات؟ وكيف يمكن لهذه التغيرات أن تكون ثابتة؟ من الواضح أن هذه المسألة هي نفسها المشكلة القديمة التي واجهتنا عن الماهية essence، وهي كيف يمكن لحالات متعددة أن تختص بشيء واحد»[١].

ولكن ما يهمنا هنا هو أن هذا التغير عبارة عن تتابع للحوادث في الزمن، وترتبط هذه الحوادث بوحدة نسقية، تأخذ هذه الوحدة شكل التعبير عن خطة أو قانون. تشكل سلسلة الحالات المتتابعة تاريخ شيء ما، هي التعبير عن هذا الشيء أو بنائه. والمفتاح إلى فهم بناء الشيء هو تتابع حالاته، حتى نعرف المبدأ الذي يحرك تابعه، وبالمثل حتى يكون لدينا استبصار كامل للطبيعة أو لبناء الواقع ككل، علينا أن نفهم المبادىء التي تجعل من كل حادث جرى عليه التحول، سلسلة للحوادث في الزمن، متبوعاً هذا الحادث بتابعه الخاص.

في مسألة التغيّر عند تايلور يمكننا مقارنته مع الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بمعنى تبدّل أحوال الجوهر في سريان حركته.

ويفرق الدكتور «زكي نجيب محمود»، بين نوعين من الأسباب: فهناك أسباب داخلية، وأسباب خارجية. فإذا كان سبب التغيرات التي تحدث في موضوع معين تكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا أن السبب في هذه الحالة داخلي. أما إذا كانت التغيرات ترجع إلى ظروف خارجية، قلنا إن السبب في هذه الحالة خارجي. فإذا ما وضعت شرارة فوق بارود، فأحدثت انفجاراً قلنا أن الشرارة في هذه الحالة هي السبب الخارجي للتغير الذي حدث وهو الانفجار. لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هي السبب كله لأننا لا نحصل على هذه النتيجة (أي الانفجار) إذا وضعنا

---

(١) Ibid. p.161.

الشرارة على الفحم مثلاً. ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلي(١).

ويتضح من ذلك أن لكل ظاهرة من الظواهر التي تقابلنا في الحياة اليومية. أو في العلم، أسباباً سطحية ظاهرية، وأخرى عميقة جذرية. ويتضح ذلك أكثر في العلوم الاجتماعية، حيث تتداخل الأسباب بدرجة شديدة التعقيد، بحيث إذا أهملنا الأسباب العميقة الجذرية التي تؤثر بشكل واضح في الظاهرة، وتكون سبباً رئيسياً لها، وقعنا في خطأ فادح.

كيف ينطر سيد نفادي، في مؤلفه القيم، عن العلاقة القائمة بين كل من السبب والعلة يقول تحتو عنوان:

١) مشكلة السبب والعلة: Reason

يرى البعض أن السبب مرادف للعلة، وهذا غير صحيح، فقد فرق النظار بينهما من وجهين: أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به. والثاني، أن المعلول ينشأ من علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يقضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط. ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها، إذ لا شرط لها، بل متى وجدت وجبت وجود المعلول. ومعنى ذلك أن السبب أعم من العلة. لأن كل علة سبب.

ويقسم السبب إلى تام وغير تام، فالتام هو الذي يوجد المسبب بوجوده، وهو مرادف للعلة، وغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن المسبب لا يوجد بوجود السبب وحده.

---

(١) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي. ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام. الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٧٣، ص٤٦.

ويرى «بونج» Bunge أنه كان يُنظر عادة إلى المبدأ الذي يقول بأن «لكل شيء علة» باعتباره شريكاً ابستمولوجياً للمبدأ الأنطولوجي الذي يقول بأن «لكل شيء سبب»، وبالإضافة إلى ذلك فقد كان المبدآن ملتحمين لعدة آلاف من السنين. ويرجع ذلك إلى أن الكلمة «فعل» action في اللغة اليونانية، والكلمة لوغوس Logos يمكن بالكاد وضع أحدهما أو استعماله مكان الآخر، لأن كلاهما يعني السبب والعلة(١).

بل إننا نرى أن الخلط بين السبب cause والعلة reason وبين المسبب effect والنتيجة consequent، شائع في حديثنا اليومي، بل وفي مؤلفات بعض الكتاب.

وكان التماثل في المعنى بين السبب والعلة، مقدساً عند أرسطو، الذي ندين له بالتمييز بين البرهاني demonstrative (أو التجريبي)، وبين التفسيري explanatory (أو النظري)، وكان يعتقد أن الأول أقل قيمة من الثاني، الذي نظر إليه على اعتبار أنه توضيح لأسباب الأشياء، إن هؤلاء الذين يعرفون من التجربة، إنما يعرفون فقط «كيف» تحدث الأشياء، بينما أولئك هم الذين يمتلكون فن الوصول إلى فهم «لماذا» تحدث الأشياء، «ولا يعتقد الرجال أنهم يعرفون شيئاً حتى يكونوا قد أدركوا «لماذا» هذا الشيء، أي أدركوا سببه الأول»(٢).

● العلية والظواهر الاجتماعيَّة

في تعليقه على مبدأ العلية، مستفيداً من مباحث صدر الدين الشيرازي في أصالة الوجود ونظرية الإمكان الوجودي، الذي مكن فيلسوف الحكمة المتعالية بالإنطلاق من تحليل مبدأ العلية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً

---

(١) CMS. P.225.

(٢) م.ن. ص٣١.

بالسر، فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها أكثر من فهم مبدأ العلية، فهماً فلسفياً عميقاً.

يقول السيد محمد باقر الصدر في سر إحتياج «الأشياء إلى أسبابها بما فيها الحقائق الخارجية والظواهر الإجتماعية.

لا شك أن العلية قائمة بين وجودين: العلة والمعلول. فهي لون من ألوان الارتباط بين شيئين وهذه المفارقة بين حقيقة الارتباط والكيان المستقل لكل من الشيئين المرتبطين، تتجلى في كل أنواع الارتباط باستثناء نوع واحد هو ارتباط شيئين برباط العلية.

إن العلية بطبيعتها تقتضي أن لا يكون للمعلول حقيقة وراء ارتباطه بعلته وإلا لم يكن معلولاً. إن الوجود المعلول ليس له حقيقة إلا نفس الارتباط بالعلة والتعلق بها.

إن السرّ في احتياج الأشياء إلى أسبابها هو أن الأشياء الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلية ليست في الواقع إلَّا تعلقات وارتباطات.

إن سر احتياج الحقائق الخارجية، أو «الظواهر الاجتماعية» التي نعاصرها إلى سبب ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهيتها بل السر كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها. ويخلص إلى دراسة العلاقة بين التناقض في الديالكتيك الماركسي والعلية.

● التأرجح بين التناقض والعلية

بالرغم من أن الماركسية اتخذت من تناقضات الديالكتيك شعاراً لها في بحوثها التحليلية لكل مناحي الكون والحياة والتاريخ لم تنج بصورة نهائية من التذبذب بين تناقضات الديالكتيك ومبدأ العلية، فهي بوصفها ديالكتيكية، تؤكد أن النمو والتطور ينشأ عن التناقضات الداخلية كما مر مشروحاً في البحوث السابقة، فالتناقض الداخلي هو الكفيل بأن يفسر كل

ظاهرة من الكون دون حاجة إلى سبب أعلى، ومن ناحية أخرى تعترف بعلاقة العلة والمعلول وتفسر هذه الظاهرة أو تلك بأسباب خارجية وليس بالتناقضات المخزونة في أعماقها.

ولنأخذ مثالاً لهذا التذبذب من تحليلها التاريخي، فهي بينما تصر على وجود تناقضات داخلية في صميم الظواهر الاجتماعية كفيلة بتطويرها ضمن حركة ديناميكية. تقرر من ناحية أخرى أن الصرح الاجتماعي الهائل يقوم كله على قاعدة واحدة، وهي قوى الإنتاج، وأن الأوضاع الفكرية والسياسية وما إليها، ليست إلا بنى فوقية في ذلك الصرح وانعكاسات بشكل وآخر لطريقة الإنتاج التي قام البناء عليها، ومعنى هذا أن العلاقة بين هذه البنى الفوقية وبين قوى الإنتاج هي علاقة معلول بعلة. فليس هناك تناقض داخلي وإنما توجد علية.

وكأن الماركسية أدركت موقفها هذا المتأرجح بين التناقضات الداخلية ومبدأ العلية. وحاولت أن توفق بين الأمرين، فأعطت العلة والمعلول مفهوماً ديالكتيكياً ورفضت مفهومها الميكانيكي، وسمحت لنفسها على هذا الأساس أن تستعمل في تحليلها طريقة العلة والمعلول في إطارها الديالكتيكي الخاص. فالماركسية ترفض السببية التي تسير على خط مستقيم والتي تظل فيها العلة خارجية بالنسبة إلى معلولها، والمعلول سلبياً بالنسبة إلى علته لأن هذه السببية تتعارض مع الديالكتيك، مع عملية النمو والتكامل الذاتي في الطبيعة. إذ أن المعلول طبقاً لهذه السببية لا يمكن أن يجيء حينئذ أثرى من علته وأكثر نمواً لأن هذه الزيادة في الثراء والنمو تبقى دون تعليل، وأما المعلول الذي يولد من نقيضه فيتطور وينمو بحركة داخلية، طبقاً لما يحتوي من تناقضات ليعود إلى النقيض الذي أولده فيتفاعل معه ويحقق عن طريقه الاندماج به مركباً جديداً أكثر اغتناء وثراء

من العلة والمعلول منفردين، فهذا هو ما تعنيه الماركسية بالعلة والمعلول لأنه يتفق مع الديالكتيك ويعبر عن الثالوث الديالكتيكي (الأطروحة والطباق والتركيب). فالعلة هي الأطروحة والمعلول هو الطباق والمجموع المترابط منهما هو التركيب، والعلية هنا عملية نمو وتكامل عن طريق ولادة المعلول من العلة أي الطباق من الأطروحة، والمعلول في هذه العملية لا يولد سلبياً بل يولد مزوداً بتناقضاته الداخلية التي تنميه وتجعله يحتضن علته إليه في مركب أرقى وأكمل[١].

ويقدّم ماكس فيبر وجهة نظر يحاول البحث أن يصل فيها إلى عمقٍ واختبار يجعله ينفذ من الشبكة العلية اللامحدودة.

وفي نظر فيبر يكون «الغرض» Purpose هو التصور للنتيجة التي تصبح «علّة» لفعل. ونحن لا «نلاحظ» فقط السلوك الإنساني بل نحن نقدر على فهمه ونرغب فيه (أي الفهم)، والأفكار القيمية «ذاتية» بلا مراء وهي بطبيعة الحال متغيرة تاريخياً وفاقاً مع طابع الثقافة التي تحكم عقول البشر. ولا يُستخلَص من هذا أن البحث في العلوم الثقافية ليس في وسعه إلا أن يبلغ نتائج «ذاتية» بمعنى أنها تصدق على شخص دون أن تصدق على الآخرين. ولكن بالمعنى الذي يجعلها تتفاوت في الدرجة التي عندها تهم أو تعني مختلف الأشخاص. أو بعبارة أخرى، يتعين اختيار البحث والمدى أو العمق الذي يحاول البحث أن ينفذ إليه في الشبكة العلّية اللامحدودة، يتعين بالأفكار القيمية التي تحكم الباحث وتسود عصره. وفي منهج البحث يكون «لوجهة النظر» المرشدة أهمية عظمى في إقامة المخطط التصوري Conceptual Scheme الذي يستخدم في البحث، ومع ذلك ففي «أسلوب

---

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات بيروت ص١٩٨٢ ص٢٧٨.

استخدامها» يلتزم الباحث بمعايير فكرنا مثلما هو الحال هنا أو في أي مكان آخر، لأن الحقيقة العلمية هي ما يكون صادقاً لكل من «يبحث» Seek عن الحقيقة.

وليس هدف العلوم الثقافية إنشاء نسق مغلق من المفهومات الذي يركب فيه الواقع بضرب من التصنيف الصادق «دوماً» و«كلياً» ومنه يمكن أن نستنبط الواقع مرة أخرى. فمجرى الحوادث التي لا تقبل القياس يتدفق إلى غير نهاية نحو الأبدية. والمشكلات الثقافية التي تحرِّك البشر من داخلهم تتجدد دائماً في ألوان شتى، والحدود التي تضم في نطاقها الحوادث الفردية التاريخية بمعزل عن المجرى اللانهائي للحوادث العينية حيث نضفي عليها المعنى والدلالة، هي حدود يعرض لها التغير، والسياقات العقلية التي تخضع للنظر والتحليل تتحول وتتبدل، ففي علم الثقافة يغدو أي تثبيت منهجي للمشكلات التي ينبغي أن يعالجها أمراً لا معنى له.

وبعد أن تطول بفيبر المناقشة يتوقف ليقول أن من الممكن أن نتحول إلى السؤال الذي يتعلق «منهجياً» بالنظر في «الموضوعية» في المعرفة الثقافية وهو السؤال: ما هي الوظيفة والبنية المنطقية «للمفهومات» التي يستخدمها علمنا مثل سائر العلوم؟ أو ما هي دلالته النظرية، والصياغة النظرية للمفهومات بالنسبة لمعرفتنا للواقع الثقافي.

ويحاول فيبر هنا أن يقدّم استراتيجية للعلم الإنساني يصون بها عينية الظواهر الثقافية في فرديتها وكيفيتها مع تحقيق أهداف العلم من التعميم والتعليل. وتتمثل هذه الاستراتيجية فيما يسميه «بالنمط المثالي». وهو بناء فرَضي منطقي مثالي. ولدينا كما يقول فيبر في النظرية الاقتصادية التجريدية مثال إيضاحي لطريق تكوين النمط المثالي. فالأبنية الفرضية التجريدية تقدم

لنا صورة مثالية للحوادث في سوق السلع في ظروف مجتمع منظّم على مبادىء اقتصاد التبادل والمنافسة الحرة والسلوك العقلي الصارم. فهذا النموذج التصوري conceptual Pattern يضم معاً علاقات وحوادث معينة من الحياة التاريخية (أي الفردية الكيفية) في مركب Complex متصور على أنه نسق متسق متماسك داخلياً. ويشبه محتوى هذه الفكرة «يوتوبيا» بعد ما تقدم مفهوم العلية، يمكن الاستفادة من تلك المفاهيم لتطبيقها على الظواهر الاجتماعية، كالتحولات التي تطرأ على الأجهزة السياسية الاجتماعية والثورة وغيرها من الظواهر للقول أنها خاضعة لقانون العلية؛ وذلك أنها محكومة لقوانين ثابتة، بل لها جذور تربطها بعالم التكوين الخاضع من دون شك لقانون العلة والمعلول(١).

فكما أن كل ظاهرة من ظواهر عالم التكوين محكومة بقانون العلة والمعلول، كذلك الظواهر الاجتماعية والتاريخية، وبخاصة عندما نعترف بأنها أمور واقعية وليست افتراضات محضة. وبالتالي لا يمكن ولا يصح إخراجها من دائرة هذا القانون التكويني الشامل.

كان الفيلسوف الألماني هيجل قد أثار بدوره أهمية مفهوم العلية في تفسير الكون والوقائع الطبيعية والإنسانية، واعتبر أن مبدأ السبب والعلة يقدّم إمكانية للعقل الفلسفي لتفسير الكون.

أ) التفسير: السبب والعلة...... Cause & Reason

لو وصفنا المشكلة التي تبحثها الفلسفة، بأوسع معنى للكلمة، لقلنا إنها تفسير الكون. صحيح أن مشكلات الفلسفة بمعنى ما متعددة، فهناك: مشكلات الأخلاق، والميتافيزيقا، والجمال، ونظرية المعرفة، لكن تفسير الكون سوف يتضمن حل هذه المشكلات جميعاً. وقد يعترض معترض

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، المجتمع والتاريخ، دار الهادي، بيروت ص١٣٧-١٣٨.

فيقول إن محاولة تفسير الكون بمعارفنا وقدراتنا المحدودة عمل أشبه ما يكون برفع الكون على ريشة. لكن إذا كان معنى ذلك أن التفسير النهائي للأشياء لا يمكن معرفته، فقد سبق أن رأينا منذ قليل أن مثل هذا الموقف متهافت ولا يمكن الدفاع عنه. أما إذا كان معناه أننا لا يمكن أن نأمل في تفسير كامل وتام للكون فقد نسلم بذلك، لكن القول بأن معرفتنا لا يمكن مطلقاً أن تكون كاملة لا يبرر التوقف عن محاولة تحصيل هذه المعرفة بقدر ما نستطيع؛ وعلى ذلك فسوف نظل على حق في البحث عن تفسير الكون.

ولقد اختلف الفلاسفة حول ما إذا كان ينبغي علينا أن نلتمس تفسير الكون في المادة أم في الروح، أعني في علّة أولى غامضة أم في خالق عاقل. لكن المشكلة التي يتعين علينا حلها قبل ذلك هي أن نعرف أولاً: ما التفسير؟ حين نقول إننا سنقوم بتفسير الكون: فما الذي نرغب في معرفته عن هذا الكون؟

نحن نقول، عادة، عن الواقعة المعزولة إننا فسّرناها حين نكشف سببها؛ وهي تظل بغير تفسير ما لم نستطع التحقق من هذا السبب. فيمكن على سبيل المثال، أن أفسّر البرودة التي تسربت إلى قدمي بوجود تيار هوائي في الغرفة. لكننا لا نستطيع أن نفسر الكون بهذه الطريقة. فلو كان في استطاعتنا أن نقول إن للكون سبباً، لاصطدمنا بمشكلة جديدة هي: إما أن يكون هذا السبب نتيجة لسبب أسبق منه أو لا يكون. أعني إما أن ترجع سلسلة الأسباب إلى الوراء على نحو لا متناه، وإما أن يكون هناك سبب أول ليس نتيجة لسبب آخر أسبق منه. فإذا كانت السلسلة لامتناهية فلن نحصل في هذه الحالة على تفسير نهائي أو أخير للعالم. أما إذا كان هناك سبب أول، فإن هذا السبب الأول نفسه سيظل واقعة بلا تفسير ما دمنا نعني بتفسير الشيء تحديد سببه، عندئذ سوف يكون السبب الأول، حسب فرضنا، بغير تفسير وغير قابل للتفسير لأننا لن نستطيع أن نجد له سبباً.

وتفسير الكون بشيء هو في حد ذاته سر غامض تماماً لا يمكن يقيناً أن يُعدَّ تفسيراً على الإطلاق.

يبدو إذن، أن السببيَّة مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون.

إننا لا نعرف كيف يمكن لواقعه في جزئية معينة أن تنتج واقعة أخرى تختلف عنها أتم الاختلاف. وعليه يوجه هيجل نقده لمبدأ منع التسلسل للوصول إلى السبب الأول الذي لا سبب له. وينطلق من هذا النقد للتميز بين العلة والسبب. وافرض أن العلم استطاع أن يعزل هذا الغاز، وأن يكتشف خواصه، وأن يصل إلى معرفة كاملة بالقوانين التي تتحكم فيه. فهل يمكن أن نقنع على أي نحو بهذا الحل لمشكلة الشر؟ أيكون هذا ما نود أن نعرفه؟ واضح أنه ليس كذلك. فسوف نردّ على هذا الحل بأن نقول إنه على الرغم من اكتشاف سبب الشر فإنه لا يزال يبدو أمامنا كشيء لا معقول ولا يمكن فهمه: ومن الواضح أن لا معقولية Irrationality الشر الظاهرة هي مصدر غموضه أو هي التي تجعله سراً غامضاً. ولذا فإن ما نودّ أن نعرفه حقاً هو: كيف يمكن أن يكون وجود الشر في العالم معقولاً reasonable؟ ويظهرنا ذلك على أن التفسير الصحيح الأصيل للكون لا بد أن يبين لنا الكون معقولاً، أعني لا بد أن نجد علّة معقولة Reason للكون لا سبباً Cause، وأن المبدأ الأول للعالم لا يمكن أن يكون سبباً وإنما علّة يكون العالم معلولاً لها. ويتفق ذلك مع النتائج التي وصلنا إليها أثناء دراستنا للمثالية اليونانية على نحو ما سيظهر لنا لوعدنا إلى القضية التاسعة هناك (فقرة ٣٩).

لو قارنا بين العلة والمعلول من ناحية، وبين السبب والنتيجة من ناحية أخرى، لوجدنا أن الأولى تخلو من المساوىء التي وجدناها في الثانية.

فنحن لا نستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع السبب المعين نتيجة معينة، لا نستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع البرد التجمد. ولكنا لا نجد ذلك في العلة والمعلول. لأن العلة نفسها تقدم لنا علّة ذلك. فالنتيجة في أي استدلال صحيح لا بد أن تنتج من المقدمات، ونحن نعرف لِمَ يحدث ذلك. أما إذا قلنا أن البرد يجعل الماء يتجمد أو أن التجمد ينتج من الماء فإننا لا نستطيع أن نعرف لماذا لا بد أن يحدث ذلك فلا تبدو أمامنا أية ضرورة في ذلك فقد يتبع البرد أي شيء آخر غير التجمد لكن العلة لا بد أن تتبع معلولها ونحن نعرف مصدر هذه الضرورة لأنها ضرورة منطقية. وباختصار نحن لا نستطيع أن نستنبط التجمد من البرد لأن فكرة البرد لا تتضمن فكرة التجمد. ولكننا نستطيع أن نستنبط المعلول من العلة لأن فكرة العلة تتضمن فكرة المعلول، وهذا ما نعنيه بقولنا أن هذا المعلول ينتج من هذه العلة.

ولو أننا استطعنا أن نستنبط العالم، منطقياً، من مبدأ أول فإننا نكون قد فسّرنا العالم. ونحن نعرف أن العالم واقعة قائمة Fact ونعرف أنه هذا اللون المعين من العالم تماماً. وما نريد أن نعرفه هو لماذا لا بد أن يكون كذلك فإذا استطعنا أن نكشف مبدأ أول وبرهنا على أن العالم ينتج بالضرورة المنطقية من هذا الأول، وبرهنا في الوقت نفسه على أن العالم لا بد أن يكون على هذا النحو الذي هو عليه الآن لاستطعنا بذلك أن نجد تفسيراً للعالم. ولكن ذلك لا يعني سوى أن مبدأنا الأول لا بدّ أن يكون علّة Reason وأن يكون العالم، بكل ما يحتويه نتيجة منطقية لهذه العلة. أعني أن نكون قادرين على استنباط العالم استنباطاً منطقياً من هذا المبدأ[1].

---

(١) هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي دار الطليعة، بيروة ١٩٨٣. ص٣٨.

كان صدر الدين الشيرازي قد قدم إجابة صريحة وقاطعة اليقين حول مسألة تسلسل الأسباب، كما أنه في تفسير «وجود» الشر باعتباره ناتج عن الصدفة ولا سبب له، ومن هنا عدمية الشرّ، فيما الوجود خير محض.

لكن إبداع صدر الدين الشيرازي في مسألة العلية، هو رأيه حول ماهية علاقة العلّة بالمعلول في إضافة إشراقية ورجوع المعلولية عنده إلى التجلي والشأن.

أيّ إن علية العلّة هي بحسب جوهر ذاتها، لا أنها وصف زائدٌ على العلَّة فهو فاعلٌ بحتٍ وليست العلة الفاعلية شيئاً يتصف بالفاعلية بوصف زائدٍ على ذاته، بل إن فيَّاضيته وإفاضته للمعلول هي بحسب ذاته.

وما له واقعية في الخارج هو واحدٌ شخصيّ له شؤون وتجليات ونعوت وأوصاف كثيرة. وهذا الواحد الشخصي الموجود في الخارج هو حقيقة بسيطة نورية منزهة عن الكثرة والنقصان ومبرأة عن الإمكان والقصوّر والظلمة والخفاء، وهو مستغنٍ عن كل أمرٍ زائد خارجي أو داخلي.

يقول صدر المتألهين في هذا المقام:

فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا شافي له في العين، وليس في دار الوجود.

وكل ما يترائى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته(١).

(١) إنظر: صدر الدين الشيرازي، الأسفار ج٢ مصدر سابق ص ٢٩٢.

القرآن الكريم يشير في كثير من آياته إلى هذه الحقيقة.

- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[١].

- ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[٢].

وورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه»[٣] [٤].

شرح السيد محمد حسين الطباطبائي هذه المسألة بوضوح بالغ في كتابه نهاية الحكمة، يقول:

فقد تقدم أن العليّة والمعلولية سارية في الموجودات، فما من موجود إلّا وهو علّة ليست بمعلولة، أو معلول ليس بعلّة، أو علّة لشيءٍ ومعلول لشيءٍ. وتقدّم أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى علّة ليست بمعلولة، وهو الواجب تعالى. وتقدّم أنّه تعالى واحد وحدةً حقةً لا يتثنّى ولا يتكرَّر وغيره من كلّ موجود مفروضٍ واجبٌ به، ممكن في نفسه. وتقدّم أن لا غنى للمعلول عن العلّة الفاعليّة، كما أنّه لا غنى له عن العلّة التامّة، فهو تعالى علّة تامّة للكلّ في عين أنّه علّة فاعليّة. وتقدّم أنّ العلّيّة في الوجود وهو أثر الجاعل، وأنّ وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علّته، قائم بها، كما أنّ وجود العلّة مستقلّ بالنسبة إليه مقوّم له، لا حكم للمعلول إلّا وهو لوجود العلّة وبه.

فهو تعالى الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق والقائم بذاته في إيجاده وعليّته، وهو المؤثّر بحقيقة معنى الكلمة لا مؤثرَّ في الوجود إلّا

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧. .

(٣) نهج البلاغة. جمع السيد الرضيّ، طبيعة مؤسسة النشر الإسلامي، الخطبة ١٠٦.

(٤) انظر: الشيخ يوسف حسين سبيتي العاملي علّة الوجود بين الفلسفة والعرفان دار الهادي. بيروت ٢٠٠٦ ص٢٩٢.

هو، ليس لغيره من الإستقلال الذي هو ملاك العليّة والإيجاد إلّا الإستقلال النسبي. فالعلل الفاعلية في الوجود معدات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدء الأول وفاعل الكل تعالى[(١)].

تأمل ما قدمته مدرسة الصدراتية الجديدة من إبداعات فلسفية في مسألة العلية وعلاقتها بالسببية وأثرها في إدراك أسباب الظواهر الاجتماعية والطبيعية وغيرهما.



(١) السيد محمد حسين طباطبائي نهاية الحكمة. المجلد ٢ - طهران. ص ٥٥.

الفصل الثالث

في الحركة

يعرف المعلم الأول أرسطو الفلسفة (أو الحكمة) بأنها البحث عن مبادىء الأشياء وعللها الأولى. وهذا التحديد يصدق على الفلسفة الأولى، - أي علم ما بعد الطبيعة - إلا أنه لا يصدق على «الفلسفة الثانية»، وسواها من أقسام الفلسفة الأخرى، التي تبحث عن المبادىء والعلل الثواني. فكان للفلسفة إذن عدة أقسام تتفق بوجه عام مع أقسام الوجود الذي يفحص عنه كل قسم من هذه الأقسام، وتختلف أولية المبادىء التي يبحث عنها بحسب بعدها أو قربها من المبادىء الأولى. ولما كانت أقسام الوجود ثلاثة:

١) ***قسم «يتحرك ويسكن من ذاته»*** - وهو «الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة» - أي الموجود الطبيعي.

٢) ***وقسم لا يتحرك إلا أنه لا يوجد مفارقاً للمادة*** - وهو الموجود الرياضي.

٣) ***وقسم «أزلي لا يتحرك ولا يوجد في مادة»*** - وهو الموجود الإلهي.

وجب أن يكون لدينا ثلاثة علوم نظرية: هي الطبيعيات والرياضيات والإلهيات. ويدخل في العلم الطبيعي، عند أرسطو، علم النفس وعلم الحيوان، ويدخل في العلم الرياضي علم الإعداد وعلم الأبعاد - وهي موجودات تجريدية غير قابلة للحركة، إلا أنها قابلة مع ذلك للاتصال

بالمادة، فكانت وسطاً بين الموجود الطبيعي (المادي) والموجود الإلهي (المفارق للمادة).

أما العلم الإلهي (oixovouix) فيبحث في أشرف الموجودات وأولاها (أي الله والعقول المفارقة) أولاً. وهو العلم الذي يليق بالكائن الإلهي دون سواه ثانياً. ومن هنا تسميته بالإلهي. ويدعوه أرسطو في موضع آخر بالفلسفة الأولى، لأنه يبحث في مبادىء الأشياء وعللها الأولى. وقد يدعى بعلم الوجود (ontologie) كذلك لأنه يبحث في الوجود من حيث هو وجود - كما يقول أرسطو في موضع آخر - وذلك أوسع أبوابه، لأنه يشمل كلا البابين الأول والثاني.

وغرض هذه العلوم النظرية الثلاثة هو المعرفة النظرية وحسب، أي إدراك الحق. إلا أن من العلوم ما لا يهدف إلى المعرفة النظرية بل يهدف إلى العمل، ومنها ما يهدف إلى الإنتاج. فتكون أجناس العلوم ثلاثة: جنس نظري وجنس عملي وجنس إنتاجي. فإذا اقتصرنا على الطبيعيات كشاهد على الجنس النظري، أمكننا القول أن العلم النظري (الطبيعي) يختلف عن كلا العملي والإنتاجي في أن مبدأ حركة وسكون موضوعه (أي علته الفاعلة)[١] من ذاته، بينا علة موضوع الآخرين الفاعلة خارجة عنه: فهي الإرادة في الموجودات التي تنجم عن العمل (أي الأفعال)، والفن في الموجودات التي تنجم عن الإنتاج[٢].

وتنقسم العلوم العلمية بدورها إلى قسمين: الأخلاق، وهي تبحث في أفعال الفرد الإرادية وخيره الأسمى، من حيث هو فرد، والسياسة، وهي

(١) هذه العلة الفاعلة الذاتية للموجود المادي عند أرسطو هي الطبيعة.
(٢) راجع ما بعد الطبيعة، ك٦، ١٠٢٥ ب ٢٠ - ٢٥.

تبحث في أفعال الفرد وخيره الأسمى، من حيث هو عضو من أعضاء المجتمع (أو المدينة)[١].

ويدخل في العلوم الإنتاجية عامة الفنون والصناعات التي تهدف إلى إنتاج ما هو نافع أو جميل. إلا أن أرسطو يخص منها بالعناية الخطابة، وهدفها الإقناع، والشعر (ويدخل فيه عند أرسطو الموسيقى والرقص من عناصر المأساة)، وهدفه التقليد أو المحاكاة[٢].

يتضح أن أقسام الوجود أو تقسيم العلوم الفلسفية يستند بشكل صريح إلى موضوع الحركة ومفهومها. ولذلك شغلت مباحث الحركة جانباً أساسياً من اشتغال الفلاسفة وحددت بشكل حاسم ماهية مذاهب الفلسفة وقد أثرت مباحث الحركة في الفلسفة على مفهومها في العلوم المحضة والعلوم الاجتماعية، وعليه نتناول في مبحث الحركة: تعريفها الفلسفي العام، وموضوع الحركة ونعطي أهميّة استثنائية لمفهوم الحركة الجوهرية، في الحكمة المتعالية، لصدر الدين الشيرازي ومساهمة الصدرائية الجديدة في نقد مفهوم الحركة في الديالكتيك الهيجلي وفي المادية الجدلية في الماركسية، وتفرعاتها. وآثار فلسفة الحركة على دراسة الظاهرة الاجتماعية.

كيف حددت الفلسفة ماهية الحركة؟ ورد في تعريف الحركة في القاموس الفلسفي.

---

(١) من هنا تسمية هذا العلم في الفلسفة العربية بالعلم المدني أو السياسات المدنية. أما علم تدبير المنزل (oixovouix) فيشير إلى القسم الأول من كتاب السياسة، الذي يتطرق فيه أرسطو إلى الأسرة وأصول تدبيرها.

(٢) د. ماجد فخري، أرسطو، الأهل للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٧، ص٢٤-٢٥.

آ - **الحركة ضد السكون ولها عند القدماء عدة تعريفات**، وهي:

١ - الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

٢ - الحركة هي شغل الشيء حيّزاً بعد أن كان في حيز آخر، أو هي كونان في آنين ومكانين، بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد.

٣ - الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة (ابن سينا، رسالة الحدود).

٤ - وتقال الحركة «على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة، لا بالفعل، (ابن سينا، النجاة، ص: ١٦٩).

وللحركة عند القدماء أيضاً أقسام مختلفة، وهي:

١ - الحركة في *الكم*، وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو، والذبول.

٢ - الحركة في *الكيف*، وهي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كتسخن الماء، وتبرده، وتسمى استحالة. والحركة الكيفية النفسانية هي حركة النفس في المعقولات، وتسمّى فكراً، أو حركتها في المحسوسات، وتسمّى تخيلاً.

٣ - الحركة في *الأين*، وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر، وتسمى نقلة، والمتكلمون، إذا أطلقوا الحركة، أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

٤ - الحركة في *الوضع، وهي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، كما في حركة حجر الرحا، أو حركة الكرة في مكانها.*

٥ - الحركة *العرضية*، وهي التي يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة، كالجالس في السفينة، فإنه لا يوصف بالحركة إلا تبعاً لحركة شيء آخر.

٦ - الحركة *الذاتية*، وهي التي يكون عروضها لذات الجسم نفسه، ولها ثلاثة أنواع: **(الأول)** هو الحركة القسرية، وهي التي يكون مبدؤها مستفاداً من غيرها، كالحجر المرمي إلى فوق. **(والثاني)** هو الحركة الإرادية، وهي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه، مع شعوره بأنه مبدأ تلك الحركة، كحركة الحي بإرادته. قال ابن سينا: «أما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية، وإرادة ثابتة واحدة» **(النجاة، ص: ٣٩٣)**. **(والثالث)** هو الحركة الطبيعية، وهي التي لا تكون بسبب أمر خارج، ولا تكون مع شعور وإرادة، كحركة الحجر إلى أسفل. قال ابن سينا: «الحركة الطبيعية، هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة» **(النجاة، ص: ٢٩٣)**.

والحركة في اصطلاح الصوفية هي السلوك في سبيل الله تعالى.

(تنبيه) الحركة عند القدماء أعم من النقلة، لوجود الحركة دون النقلة فيمن يدور في مكانه، والنقلة أعم من المشي، لتحققها دونه فيمن يزحف، ويدبّ، وإذا سمي الزحف مشياً كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾(١)، فمرد ذلك إلى الاستعارة والمشاكلة.

ب - وتطلق الحركة في الفلسفة الحديثة على المعاني الآتية:

١ - الحركة هي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان، فلكل حركة إذن زمان، لأن الجسم المتحرك لا يشغل مكانين في زمان واحد. ولها سرعة، لأن السرعة هي النسبة بين المسافة التي يقطعها المتحرك والزمان اللازم لقطعها، ومبدأ كمية الحركة هو جداء الكتلة (ك) في السرعة (س). وقد زعم (ديكارت) أن هذه الكمية ثابتة لا تزيد ولا تنقص، إلا أن

(١) سورة النور، الآية: ٤٥.

(ليبنيز) صحح ذلك، فقال: الثابت الذي لا يزيد ولا ينقص في الكون هو كمية الطاقة (ك س^{٢}) لا كمية الحركة (ك س)، والأفضل أن يرمز في الحساب إلى مبدأ كمية الطاقة بالتعبير الجبري (٢/ ١ ك س٢)، ويسمى ذلك بالقوة الحية أو الطاقة الحركية (Energie cinétique).

٢ - والفلاسفة المحدثون يفرقون بين الحركة الإضافية أو النسبية والحركة المطلقة. فالحركة الإضافية هي التي يتغير معها بعد المتحرك عن جملة قد تكون هي نفسها متحركة أيضاً كحركة الماشي على ظهر السفينة. والحركة المطلقة، هي تغير بعد المتحرك عن نقطة أو عن عدة نقاط ثابتة، كحركة الجسم في الأثير.

٣ - وتطلق الحركة مجازاً على حركة النفس في الانفعالات والميول. قال (بوسويه): تسمى هذه الشهوات، أو هذا الكره والنفور، حركة للنفس، لا من جهة تأثيرها في انتقال النفس من مكان إلى آخر كما ينتقل الجسم، بل من جهة تأثيرها في اتحاد النفس بالأشياء، أو انفصالها عنها.

٤ - وقد أطلق (اوغوست كونت) لفظ الحركة على التغير الجمعي في الأفكار، والآراء، والنزعات، وعلى تغير التنظيم الاجتماعي. مثال ذلك بحثه في قوانين الحراك أو التحريك الاجتماعي (Dynamique sociale).

٥ - ويطلق لفظ الحركة أيضاً على حركة النفس في التصورات. من قبيل ذلك الحركة الجدلية (Mouvement dialectique)، وهي انتقال الذهن من تصور إلى آخر بحسب المشاركة، أو التضمن، أو التقابل.

ج - **والحركي (أو الحراكي)** (Dynamique) هو المنسوب إلى الحركة، وهو ضد السكوني (Statique)، وضد الميكانيكي أو الآلي (Mécanique).

د - **والحراكي أيضاً** (La dynamique) باب من علم الميكانيكا يبحث في الحركات المادية وخصائصها (ولا سيما في القوة الحيّة Force vive)، وفي علاقة القوى المحركة بالأجسام المتحركة. ويقسم علم الميكانيكا أو علم الحيل ثلاثة أقسام: السكوني (La statique)؛ وهو علم توازن الأجسام الساكنة. والحركي (Cinématique) وهو علم الحركات المجردة عن أسباب حدوثها. والحراكي أو التحريكي (الديناميكا) وقد أطلق (هربارت) لفظ السكوني على علاقة الحالات الشعورية بعضها ببعض في حال سكونها، والتحريكي على علاقتها بعضها ببعض في حال تبدلها وتغيرها. وعلم الاجتماع السكوني عند (أوغوست كونت) و (سبنسر) يبحث في توازن الجماعات. أما علم الاجتماع الحركي فيبحث في تطور الجماعات وتقدمها.

هـ -**الحركية** (Dynamisme) ضد الآلية، وهي مذهب من يرى أن مبادىء الأشياء قوى لا تنحل إلى كتلها، من هذا القبيل حركية (ليبنيز) المقابلة لآلية (ديكارت). والحركية أيضاً مذهب من يرى أن الحركة أولية، كمذهب اللورد كلفن (Kelvin) الذي يعرف المادة ببعض خصائصها الحركية، والحركية (Mobilisme) مذهب من يقول أن أساس الأشياء هو الحركة والتغير، لا السكون والثبوت. وإذا كان كل شيء يتغير باستمرار دون أساس ثابت، لم يكن هنالك حاجة لمعنى القانون ولا لمعنى الجوهر.

و - الإحساس الحركي (Kinesthésique).

الإحساس الحركي هو الإحساس بحركات الأعضاء وتغيراتها الداخلية. (ر: الإحساس).

ز - مولد الحركة (Dynamogène) يطلق اصطلاح مولد الحركة على الإحساسات، أو العواطف، أو الأفكار، التي تزيد في القوة الحية، أو في قوة التحريك.

ح - الحركة المادية السابقة (Prémotion physique).

القول يسبق الحركات المادية نظرية فلسفية ولاهوتية متوسطة بين القول بالجبر، والقول بحرية الاختيار (ابن رشيد، القديس توما الأكويني، بوسويه) وهي تقرر أن الله الذي خلق الأسباب والحركات المادية منذ القدم، خلق في نفوسنا قوى نقدر بها على تحديد أفعالنا بحسب هذه الأسباب والحركات، ومعنى ذلك أن الأفعال المنسوبة إلينا لا تتم إلا بمواتاة الأسباب والحركات القديمة التي من خارج، وهي المعبر عنها بقدر الله.

ط - والمحرك (Moteur) ما يسبب الحركة، والمحرك الأول (Le premier moteur) عند آرسطو هو الله، وهو فعل محض يحرك العالم، ولا يتحرك معه[١].

في الموسوعة الفلسفيَّة العربيّة تعريف لمصطلح الحركة، وتعداد لكيفيات الحركة، ومفهوم الحركة في علم الكلام الإسلامي وفي الفكر العلمي المعاصر.

أولاً - الحركة:

الخروج من القوة إلى الفعل على نحو متدرج.

واشتراط التدرج ضروري ليخرج السكون عن الحركة.

وقيل: هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر.

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، ص٤٥٨.

وقيل أيضاً: الحركة كونان في آنين في مكانين، كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد.

ثانياً - كيفيات الحركة:

١ - الحركة في الكم:

تعني انتقال الجسم من كمية إلى أخرى. كالنمو والذبول.

٢ - الحركة في الكيف، وتأخذ حالتين:

أ - هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، نحو تسخين الماء وتبريده، وتسمى هذه الحركة «استحالة».

ب - الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهي، وهو أمر موجود في الخارج.

٣ - الحركة في الأين:

تتبدى في حركة الجسم من مكان إلى مكان آخر. وتسمى «النقلة».

٤ - الحركة في الوضع:

هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، فإن المتحرك على الاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، ملازماً لمكان غير خارج عنه قطعاً، كما في حجر الرحى.

وقيل: إن الحركة في الوضع: هي التي لها هُوية اتصالية على الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان (الجرجاني).

أما صور الحركة عند المتكلمين فهي:

الحركة العرضية:

ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة، كجالس السفينة.

الحركة الذاتية:

ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

الحركة القسرية:

ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كالحجر المرمي إلى فوق.

الحركة الإرادية:

ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج، مقارناً بشعور وإرادة، كالحركة الصادرة عن الحيوان بإرادته.

الحركة الطبيعية:

ما لا تحصل بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وإرادة، نحو حركة الحجر إلى أسفل.

الحركة بمعنى التوسط:

هي أن يكون الجسم واصلاً إلى حدّ من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده.

الحركة بمعنى القطع:

إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهي. لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها. (**الجرجاني، التعريفات، ط تونس، ١٩٧١، ص٤٦)**

وقد سجلت وثائق الفكر الكلامي المحاولات الفلسفية المبكرة في المنهج الاعتزالي لإثبات حدوث العالم التي بدأ مقدماتها أبي الهزيل

العلاف، فقد اعتبر «الحركة» Motion شرطاً لازماً لتكوين الأشياء وتشكيلها مادياً.

ومع إقراره بحدوث العالم. فإنه يقول بمبدأ: الحركة والسكون. ففي رأيه: أنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم. وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد، حتى يتأتى منه تكوّن الأجسام.

فشرط تكوّن الأشياء وقيامتها هو الحركة والسكون، كما أنه في ذات الوقت شرط احتياج العالم إلى «صانع» وإن كان العلّاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل «مبدأ الهيولى» Prime Mattre، و«الصورة» Form شرط وجود الحركة والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد إلا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان إلا بها، إلا أن الفرق بين المعلم الأول والفيلسوف المعتزلي هو أن الأول جعل الحركة تنتهي إلى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ، فتكون حركة نقلية من مكان إلى مكان آخر. بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقلة المكانية. ويمكن اعتبار محاولة أبي الهذيل أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة، باعتماد «العلة الفاعلية» في إثبات خلق العالم وحدوث موجوداته، والبرهان على الوجود الإلهي، الذي انتهى إلى إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الأول لكل حركة، وهذا المحرك الأول هو الله. واستعان أبو إسحق بن سيار النظّام بمقدمات أستاذه العلاف، في إثبات حدوث العالم وتناهي موجوداته، والبرهان على الوجود الإلهي، الذي انتهى إلى إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الأول لكل حركة، وهذا المحرك الأول هو الله. واستعان أبو إسحق بن سيار النظّام بمقدمات أستاذه العلاف، في إثبات حدوث العالم وتناهي موجوداته، الذي اعتبر كل حركة حركة متناهية، الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها. ولأن العالم متناه محدود، فهو محدث ولما كان

محدثاً، فله أول، وإن كان لا متناهياً فليس له أول ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة إلى زمان ومكان، فهي إذن متناهية، وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة، وكل محدث يحدث عن علّة، إلا أنه لا يمكن التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية فينبغي القول بعلة قديمة غير محدثة.

الحركة - في الفكر العلمي المعاصر:

شكل وجود المادة وصفتها الجوهرية الملازمة لها، فالحركة كالمادة لا تفنى ولا تستحدث وما العالم إلا المادة المتحركة، فلا يمكن تصور مادة بلا حركة كما لا يمكن تصور حركة بدون مادة.

ومصدر الحركة يكمن في المادة نفسها، ومن هنا تمسكت الماركسية بهذه الاعتبارات واعتبرتها ضرورية لبرنامجها الديالكتيكي في عدم جدوى البحث عن قوى خارج حدود المادة. استناداً إلى ما أكدته الاكتشافات الفيزيائية في نهاية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، فقد بيّن قانون الفعل المتبادل بين الكتلة والطاقة، أنه لا كتلة بدون طاقة ولا طاقة بدون كتلة.

فلكل كتلة مقدار محدد من الطاقة يناسبها وتزداد كتلة الإلكترون كلما ازدادت حركته.

واعتماداً على هذه الكشوفات قضى العلم الحديث على الفصل بين المادة والحركة الذي امتازت به علوم الطبيعة القديمة ذات الطابع الميتافيزيقي، والذي نظر إلى المادة بمعزل عن الحركة.

وفي الوقت الذي تحاول المثالية اليوم استغلال الاكتشافات الحديثة في البرهنة على القول: إن الحركة لا مادية، فهي ترى في تحول الفوتون قرب النواة إلى إلكترون وبوزيترون ولادة من طاقة حركية لا مادية، وفي تحول الإلكترون والبوزيترون بالمقابل إلى فوتونات تحطيماً للمادة، أو

ولادة طاقة خالصة، وحركة خالصة. فيما تعتقد المادية الديالكتيكية بأن هذه الحقيقة إنما هي برهان واضح على صواب نظرتها إلى الحركة والمادة، في ارتباطهما الذي لا ينفصم، إن كلاً من الفوتونات والإلكترونات والبوزيترونات جسيمات مادية في حالة حركة، وإن تحوُّل أحدها إلى الآخر معناه تحول المادة المتحركة من صورة إلى أخرى. وتشكل التناقضات وصراع الأضداد الباعث الداخلي لكل حركة. فأبسط أشكال الحركة: وهو انتقال الجسم في الفضاء، عبارة عن تناقض أيضاً، إذ إن الجسم المتحرك يوجد ولا يوجد في المكان نفسه في الوقت نفسه.

وتطلق الحركة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية على كل تغير يجري في الطبيعة والمجتمع.

أما صور الحركة الأساسية فهي: حركة جسيمات المادة المتناهية في الصغر حسب قوانين خاصة.

الحركة الميكانيكية: انتقال الأجسام في الفضاء.

الحركة الفيزيائية: حركة الجزئيات على شكل حرارة: ضوء الكهرباء.

الحركة الكيمياوية: اتحاد الذرات وانحلالها.

الحركة العضوية أو الحياتية «الخلية، الأجسام»، الوعي، الحياة الاجتماعية. ولكل صورة من هذه الصور الحركية صفاتها الخاصة بها فقط(١).

ولهذا فمن غير الصحيح تفسير أعلى أشكال الحركة على ضوء قوانين الأشكال الواطئة منها، فلا يمكن مثلاً تفسير قوانين التفكير تقسيماً بيولوجياً محضاً، كما لا يجوز تفسير الأزمات الاقتصادية أو الثورات الاجتماعية على أساس حركة الأجرام السماوية كما يفعل بعض علماء

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، م.س، مادة حركة، ص٣٦١.

الاجتماع. هذا وبإمكان الحركة أن تتحول من صورة إلى أخرى عند توفر الشروط اللازمة لذلك.

والحركة ذات طابع مطلق عام إذ لا وجود للسكون المطلق في أي زمان أو مكان، فالحجر والبيت والمنضدة أشياء ثابتة بالنسبة للأرض، ولكنها تدور مع الأرض حول محورها وحول الشمس.

ولما كانت الحركة مستمرة مطلقة وجب النظر إلى كل ظاهرة من ظواهر الواقع في حالة حركتها الدائمة، في حالة بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها في موضوع الحركة في مقولة صدر الدين الشيرازي بالحركة الجوهرية أي قيام الحركة في المقولات الخمس: الجوهر والكيف والكمّ والأين والوضع. وقوله في الحركة في مقولة الجوهر، يستفاد منه سرياً الحركة في كافة المقولات.

وقد بيّنا في أطروحتنا عن ملّا صدرا الشيرازي[١]، أهميَّة مفهوم الحركة الجوهرية في الفلسفة وآثارها على تطور الفكر الفلسفي الإسلامي بعد ابن رشد وكيف استطاع الشيرازي التأسيس لمدرسة فلسفية جديدة، تعتبر تأسيساً للفلسفة الإسلامية الحديثة.

● الحركة الجوهريَّة

على عكس الحكماء السابقين من أمثال ابن سينا الذين وقفوا على أثر أرسطو في تحديدهم الحركة في أربع مقولات (الكم والكيف والوضع والمكان). وفي إنكارهم حركة الجوهر، يعتقد الشيرازي أن الخلق يتسم

(١) انظر: د. طراد حماده: أطروحة دكتوراه عن الله والعالم والنفس في فلسفة الشيرازي.

HAMADE: Trad. Dieu, le monde et l'âme chez. Molla Sadra. al shirazi. These de doctorat universite de Paris1. Pantheon, Sorbonne. 1993.

في كل ذلك بالتجدد وكل الموجودات في اتجاه تصاعدي وذاتها وجوهرها في حرية دائبة. وقد أفاد الشيرازي من هذا الأصل في كثير من المسائل مثل الصلة بين الحادث القديم والحدوث الجسماني للروح وتكامل النفس والمعاد الجسماني وقرر أن الحركة الجوهرية مثل وحدة الوجود وأصالته والتشكيك فيه أحد أركان الحكمة.

يرى الشيرازي أن كل الموجودات طالبة للكمال وفي كل مرحلة من رحلة الصعود والكمال تسلب عنها إحدى نقائصها وتكتسب كمالاً جديداً. وتتم هذه الرحلة بواسطة الحركة الجوهرية دون أن تضيع في الأثناء هوية الشيء وماهيته وكل موجود له جانب ملكوتي ولا يتغيّر في العالم الأعلى وجانب آخر متغيّر في العالم السفلي. عالم المادة. وهذا الجانب الثاني هو الوجود فقط وهو مناط التحولات الذاتية والحركة الجوهرية.

فصورتنا التي تهب التحقق للمادة لا تتغير ولا تقبل أي لون من ألوان الحركة بل إن موضوع الحركة هو أفراد الصور ولهذا لا تصبح الحركة الجوهرية سبباً لتكثير الأنواع مثل النمو والذبول اللذين لهما أصل ثابت. والحركة الذاتية والجوهرية تتصل في تلك المرتبة من مراتب الوجود بالوقوع أي بالمادة. وبهذا الدليل يستثنى عالم الموجودات من الحركة الجوهرية ويكون جوهر الأجسام والنفوس التي هي في حاجة من جهة الفعل إلى المادة في حركة مستمرة. وفي طيّ مراحل الصعود تظهر مادة كل موجود لباساً جديداً دون أن يطرح الجسم اللباس السابق. وفي كل مرحلة جيدة يضاف كمال إلى الكمالات السابقة.

● الحركة في الواقع - حركة وقائع الاجتماع الإنساني

تفسر الحركة في الواقع الاجتماعي التغييرات الإجتماعية والسياسية ومسارها. وكان مفهوم الواقع عند أرسطو ينطبق على ما يفهم من كلمة

جوهر. ومن ثم على مجمل العالم الطبيعي الذي يشكل جزءاً من الفلسفة. والجوهر هو الموجود القابل للحركة الذي تحققت فيه القوة والفعل وهو الجسم الحامل للأعراض والقابل للحركة.

في هذا المبحث سنبيّن المفاهيم الفلسفية الاجتماعية للحركة في الاجتماع الإنساني في كيفياتها التالية:

الستاتيكية الميكانيكية الديناميكية والديالكتيكيَّة. ثم نبين النظرة النقدية للحكمة المتعالية في مدرسة الصدرائية الجدية المتجهة بشكل أساسي إلى نقد الديالكتيكية وتصحيح مفاهيم الواقعية الفلسفية، والديالكتيكية، جزء منها، بمعنى أن هذا النقد لا يعني نفي المفهوم بقدر ما يعني تقويمه.

إلى جانب نقد مفهوم الحركة في مسارها الفلسفي عند أنصار الميكانيكية - الآلية والديالكتيكية في الحكمة المتعالية، وجه الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون نقداً لافتاً لهذه الفلسفات في مفهومه للتطور الخلاق والحيوية ترسم صورة رائعة عن سير الكون.

يقدّم سالم يفوت في كتابة الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي تصوراً عن إنتصار الفلسفة الميكانيكية في هذا العصر(١).

● انتصار الفلسفة الميكانيكية

تحول التصور الميكانيكي، في القرن السابع عشر، إلى (نموذج) للتفسير أو (باراديغم) فرض نفسه على العقول، فأصبحت معاييره ومقاييسه هي المعايير والمقاييس الموجهة لكل بحث في الطبيعة(*). فقد كان

---

(١) انظر: سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٩.

(*) Mathias tripp, le modéle mécanique comme paradigme épistemologique de la naturé et de la pensée aux 17 et 18 siécles, in, Epistémologie etmaterialisme, séminaire sous la direction d'olivier Bloch, Paris, 1986, p.46.

للفلاسفة الميكانيكيي النزعة في القرن السابع عشر فضل تكريس تصور معين للمادة مفاده أنها عاطلة تمام العطالة ولا تخفي بداخلها أسراراً أو كيفيات سحرية أو قوى غريبة. وحينما صرح (ديكارت) (١٥٩٦ - ١٦٥٠) في كتابه *«مبادىء الفلسفة»* قائلاً: (لا توجد بالأحجار والنباتات قوى خفية ومتوارية عنا، كما لا تخفي أسراراً، كالتجاذب والتنابذ، فلا شيء يوجد بالطبيعة إلا ويرد إلى أسباب جسمية محض، لا دخل للأرواح أو الأفكار فيها)(١)، فإنه كان ينوب عن الجميع وينطق باسم حال فلسفة العلم السائدة. فالفكرة الواضحة التي يمكن أن تكون لنا عن العالم المادي، هي فكرة (الامتداد) ومعها فكرة (الحركة) التي هي عبارة عن تعاقب الأمكنة التي يشغلها جسم واحد في الامتداد، فلا تعقل الحركة من غير امتداد. وإذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان لهما وجود حقيقي وبالتالي اللذان يمكن أن يبحث فيهما علم الطبيعة. أما ما عداهما من صفات أو كيفيات أو خواص سحرية باطنية كتلك التي يدعيها أنصار (النزعة الإحيائية)، فهي جميعها ترهات باطلة(٢). كما أن الاعتقادات التي نشرها برينو وكامبانيلا Cam-panella (١٥٦٨ - ١٦٣٩) الذي كاد أن يلقى نفس مصير (برينو) لولا تظاهره بالجنون والحمق - والداعية إلى بعض مواقف مدرسة الإسكندرية الأفلاطونية، من سريان القوة الحية في العالم المادي، وأن وحدة الوجود تقضي على التمييز بين الخالق والمخلوق، قوبلت بالصمت الشديد.

إن المادة التي يتكون العالم منها، لا تتضمن خصائص أخرى غير

---

(١) R. Descartes, PRincipes... parties 4 para. 187, ed. F. Alquié (œuvres philosophiques de Descartes) Garnier, 1973, vol.3. p.502.

(٢) Brain Easlea, Science et Philosophie, p.139.

تلك البادية للحدس العقلي، أي الامتداد، لذا يجب تصورها على نحو يفهمه ويقره العقل الطبيعي النير، ذلك العقل الذي يهتدي بالمبادىء الرياضية. فالمادة امتداد هندسي يملأ المكان ويشغله، بحيث لا يبقى فيه خلاء أو فراغ. وبين أنه لا يمكن أن تنسب للامتداد هذا أي صورة من تلك الصور الجوهرية الغامضة التي افترضها أصحاب الفرضيات السحرية حول الطبيعة، وبالتالي أي مظهر من مظاهر القدرة والفاعلية. وهذا ما يجعلنا قادرين على أن نسخرها ونكون سادة عليها(١). فالكائن الأسمى الذي تثبت الميتافيزيقا وجوده يخضعها لقوانينه. وخاصية فعل الكائن الأسمى هي الكمال وعدم التغير، لذا فإنه لا يمكن أن يكون قد خلق إلا مادة ممتدة، ذات حركة كميتها ثابتة، وتنتقل هذه المادة من جزء من الامتداد إلى الآخر وفقاً لقوانين بسيطة وثابتة. وتترتب عن هذه المبادىء مبادىء ميكانيكية أساسية ثلاثة:

١ - كل شيء يبقى على حاله ما دام لم يغيره شيء.

٢ - كل جسم يتحرك، يستمر في حركته في خط مستقيم.

٣ - جميع أحوال الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين، أقل مقاومة، والمساواة بين الفعل ورد الفعل.. إلخ. فإذا التقى جسم متحرك بجسم متحرك بحركة أشد، لم يفقد شيئاً في حركته الخاصة. وإذا التقى بجسم متحرك بحركة أضعف، فقد من الحركة مقدار ما يعطي ذلك الجسم الآخر.

إن المبدأ الأول الذي يخضع له العالم في حركته هو مبدأ القصور الذاتي أي مبدأ الجمود الذي ينص على أن الجسم يظل على الحال التي هو عليها ولا يتركها إلا باحتكاكه بأجسام أخرى، فالجسم الساكن يبقى

(١) نجيب بلدي، ديكارت، القاهرة، ١٩٥٩، ص٧ - ١٣٨.

ساكناً، والمتحرك متحركاً بحركة مستقيمة منتظمة، ما لم تتغير حاله من السكون إلى الحركة باحتكاكه بجسم آخر(١).

وعلى ذلك فإن كان الله السبب الأول الفعال للحركة والحدوث والتغير في العالم فالسبب الظاهر هو الاحتكاك. ويقصد بالاحتكاك التقاء جسم بآخر، وحدوث التغير عند هذا الالتقاء، بحيث يقوم التغير في لحظة الاحتكاك ذاتها ويؤتى الاحتكاك أثره مباشرة.

وكل شيء يتم في العالم بصورة آلية، تبعاً لقوانين الحركة. غير أن الآلية لا تفسر إلا الأجسام الممتدة، بما في ذلك الأجسام العضوية كذلك. فالفيزيولوجيا فيزياء أكثر تعقيداً والجسم الإنساني تفسره قوانين الالية الشاملة، رغم أن بالإنسان جانباً لا يخضع لقوانين الامتداد والمادة. والحيوان جوهر ممتد، فهو آلة تشبه الآلات التي يصنعها الإنسان.

وإخراج الإنسان، نسبياً، من دائرة الحيوانية، فيه محاولة لإبراز جانب العظمة فيه أو إن شئنا، الجانب الإلهي الذي يجعله آلة لا كالآلات، بل آلة عاقلة، وهي محاولة ستعرف نوعاً من الفتور في منتصف القرن الثامن عشر، وبالضبط في الفترة التي أصبح فيها العقل رمزاً للأنوار(٢).

● في تعريف الحركة الاجتماعية

في تعريف الموسوعة الفلسفيّة للحركة الإجتماعية أنه: تقع الحركة الاجتماعية Social Movement في صنفين أساسيين. ويتضمن أولهما الحركات المعيارية Norm-Oriented Movements بينما يشتمل ثانيهما على الحركات القيمية Value-Oriented Movements.

---

(١) R. Descartes, Praincipesde philosophie, partie 2, para, 37.

(٢) سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٨٩، ص١٠٤.

وتعرف الحركات الاجتماعية المعيارية بأنها محاولات تهدف إلى تنشيط أو حماية أو تغيير أو خنق المعايير باسم بعض العقائد العامة المحددة. أما القائمون على هذه الحركات فقد يحاولون بشكل مباشر التأثير في المعايير السائدة كما يحصل عندما يحاول عدد من النسوة تغيير النظام التربوي لإتاحة فرص جديدة للإناث لم تكن متوفرة لهن أو تغيير بعض المفاهيم التي تقف حائلاً دون حصول المرأة على مركز مساوٍ لمركز الرجل. وقد يتم هذا بصورة غير مباشرة عن طريق الحصول على تأييد بعض أعضاء السلطة الحكومية الرسمية لتغيير المعايير بواسطة التشريعات الجديدة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون المعيار المطلوب التأثير فيه اقتصادياً أو اجتماعياً أو تربوياً أو قرابياً أو سياسياً أو عقيدياً. وتحصل هذه الحركات على أي نطاق كأن تتبنى عدة أقطار في حركة موحدة نظاماً مركزياً للسيطرة على ظاهرة من الظواهر.

ومعروف أن التفاوت بين الظروف الاجتماعية والتوقعات الاجتماعية يرجع إلى التحلل الاجتماعي وما يولده من الانفجار الإجتماعي.

ثانياً: أن الضغوط غالباً ما تظهر في فترات التغير الاجتماعي السريع وغير المتوازن، أي عندما يكون التبدل في بعض نظم المجتمع أعمق منه في نظمه الأخرى. أو بعبارة أخرى أن التغير قد يكون سريعاً في بعض عناصر بناء المجتمع بينما تكون عناصر أخرى في بنائه في حالة تنطوي على عرقلة ذلك التغير أو مقاومته. إن هذا التفاوت بين تغير عناصر البناء الاجتماعي يسمى بالتخلف الحضاري وهو يتخذ صورة التناقض بين الأجزاء التي استوعبت التغير في بناء المجتمع والأجزاء التي لم تحقق درجة مساوية في الاستيعاب لذلك التغير، الأمر الذي يسبب حالة من التناقض أو الصراع بين الإثنين.

ثالثاً: قد تبرز في بعض المجتمعات قوالب ذهنية معينة ذات طبيعة سلبية تغذي الانقسامات بين مختلف الجماعات وتجعل بعضها يرتاب في البعض الآخر ويعزو إليه خلق ما يلاقيه من متاعب ومشكلات في حياته. وعندما تتعاظم هذه المشاعر السلبية المتبادلة بين فئات أو جماعات المجتمع فإنها تسبب انفجاراً جماعياً يدفع بعض الجماعات للتحرك في مجالات محددة ضد الأخرى كما حدث في تكتل السكان البيض في بعض الولايات الأميركية ضد الأقليات المهاجرة خصوصاً الصينية واليابانية في فترات الكساد والبطالة.

رابعاً: قد يكون ظهور الحركة المعيارية مصاحباً للضغوط الاجتماعية المختلفة في ظروف التصنيع السريع وما ينتج عنه من تفكك في العلاقات القرابية وعزلة الأسرة وتناقض قيمة المسنين الاجتماعية، كذلك يسبب التحضر أو انتشار الروح التجارية والنفعية مختلف الحركات الاجتماعية التي قد يكون أبرز ملامحها السعي إلى حماية روح الجوار والصداقة في وجه التفكك الاجتماعي وطغيان الروح الفردية.

وأخيراً: فإن الظرف الذي يسهم في قيام الحركة المعيارية إذا انطوى على عناصر من الضغط الاجتماعي والنفسي، لا بد من أن يمتزج أيضاً بعوامل إيجابية تساعد على إصلاح ذلك الظرف والسير به نحو إعادة تنظيم بناء المجتمع وتجنيبه التفكك والانهيار. هذا يعني في المنظور السوسيولوجي الأوسع أن القوى السلبية التي تهدد تماسك المجتمع تعمل جنباً إلى جنب مع القوى الإيجابية التي تبطل مفعولها وتبقي المجتمع في حالة من الاستقرار.

أما الحركات القيمية التي تمثل الصنف الرئيسي الآخر للحركات الاجتماعية فيمكن تعريفها بأنها محاولات جماعية هدفها إنعاش أو حماية

أو تطوير أو استحداث قيم معينة باسم بعض المعتقدات العامة التي تتسم بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي لإعادة تركيب القيم أو وضع المعايير والقيم في صيغ جديدة وإعادة تنظيم حوافز السلوك الاجتماعي لدى الأفراد.

وتتنوع الحركات الاجتماعية القيمية حيث أن بعضها قد يحتوي على عناصر حضارية أهلية أو وطنية من داخل المجتمع ويكون بعضها الآخر مستورداً من خارج حضارة المجتمع أو أجنبياً[١].

في مباحث الصدرائية الجديدة حول مفهوم الحركة الفلسفي، والحركة الاجتماعيَّة يقدم السيد محمد باقر الصدر نقد للديالكتيكية وشرحاً مهماً للحركة الجوهرية وآدلتها المعتبرة، معتمداً قاعدة النقد والإثبات.

● نقد الحركة الديالكتيكية

يقدّم السيد محمد باقر الصدر قراءة نقدية لمفهوم الحركة في الديالكتيكية الماركسية، عند أعلامها الكبار، ماركس وإنجلز، لينين وستالين، ونجد في مفهوم الحركة في الفلسفة وتأوجها في أطروحة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي حول الحركة الجوهرية فلسفة بديلة عن مفهوم الحركة في الديالكتيكية المادية. ويبين الفارق بين الفلسفتين، في استشارة إلى اعتماده الفلسفة المقارنة في عملية النقد الفلسفي، ويترك إلى من يشاء أن يهتدي إلى معدن الحكمة وفلسفته النافذة إلى المفهوم الحقيقي لموضوعة الحركة في الجوهر وفي كافة مقولاته...

يقول السيد محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا» تحت عنوان حركة التطور.

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، م.ص، ص٣٦٣.

● حركة التطور

قال ستالين:

[إن الديالكتيك خلافاً للميتافيزية، لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان. ففيها دائماً شيء يولد ويتطور وشيء ينحل ويضمحل. ولهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفي بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها لبعض، بصورة متقابلة، بل أن ينظر إليها أيضاً من حيث حركتها، من حيث تغيرها وتطورها، من حيث ظهورها واختفائها](١).

وقال أنجلز:

[ينبغي لنا ألا ننظر إلى العالم وكأنه مركب من أشياء ناجزة، بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنه مركب في أدمغتنا. إن هذا المرور ينم عن تغير لا ينقطع من الصيرورة والانحلال، حيث يشرق نهار النمو المتقدم في النهاية، رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات الموقتة إلى الوراء](٢).

فكل شيء خاضع لقوانين التطور والصيرورة، وليس لهذا التطور أو الصيرورة حد يتوقف عنده، لأن الحركة هي المسألة اللامتناهية للوجود كله.

ويزعم الديالكتيكيون أنهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة حالة حركة وتغير دائمين. وينعون على المنطق الميتافيزيقي والأسلوب التقليدي للتفكير طريقة دراسته للأشياء وفهمها، إذ يفترض الطبيعة في حالة سكون

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص٧.
(٢) هذه هي الديالكتيكية، ص٩٧ - ٩٨.

وجمود مطلقين، فهو لا يعكس الطبيعة على واقعها المتطور المتحرك. فالفرق بين المنطق الجدلي الذي يعتقد في الطبيعة حركة دائمة وصاعدة أبداً، والمنطق الشكلي - في زعمهم - كالفرق بين شخصين، أرادا أن يسبرا أغوار كائن حي في شتى أدواره، فأجرى كل منهما تجاربه عليه، ثم وقف أحدهما يراقب تطوره وحركته المستمرة، ويدرسه على ضوء تطوراته كلها، واكتفى الآخر بالتجربة الأولى، معتقداً أن ذلك الكائن جامد في كيانه، ثابت في هويته وواقعه. فالطبيعة برمتها شأنها شأن هذا الكائن الحي، من النبات أو الحيوان، في تطوره ونموه، فلا يواكبها الفكر إلا إذا جاراها في حركتها وتطورها.

والواقع أن قانون التطور الديالكتيكي، الذي يعتبره الجدل الحديث من مميزاته الأساسية، ليس شيئاً جديداً في الفكر الإنساني، وإنما الجديد طابعه الديالكتيكي الذي يجب نزعه عنه، كما سنعرف. فهو في حدوده الصحيحة ينسجم مع المنطق العام، ولا صلة له بالديالكتيك، ولا فضل للديالكتيك في اكتشافه، فليس علينا لأجل أن نقبل هذا القانون، ونعرف سبق الميتافيزيقا إليه، إلا أن نجرده عن قالب التناقض، وأساس الجدل القائم عليه في عرف الديالكتيك[١].

يطرح السيد الصدر إشكالية مفهوم الحركة في السؤال التالي:

هل التغير الذي يطرأ على الجسم حين يطوي مسافة ما، عبارة عن وقفات متعددة في أماكن متعددة، تعاقبت بسرعة، فتكونت في الذهن فكرة الحركة؟ أو أن مرد هذا التغير إلى سير واحد متدرج، لا وقوف فيه ولا سكون؟ وهل التغير الذي يطرأ على الماء حين تتضاعف حرارته وتشتد،

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، م.ص، ص٢٠٦.

يعني مجموعة من الحرارات المتعاقبة، يتلو بعضها بعضاً؟ أو أنه يعبر عن حرارة واحدة تتكامل وتتحرك وترقى درجتها؟

وبعد اعتباره أرسطو فيلسوف الحركة غير المنازع، يذكر بمدارس فلسفية يونانية أنكرت وجود الحركة وذلك ما كان يعتقد به زينون وبعض فلاسفة الإغريق والأدلة الأربعة المشهورة، والتي قدمها لدحض نظرية الحركة، والردّ على المنكرين للحركة تقوم على نظرية السير التدريجي لها.

ويرتكز هذا التحديد على الفكرة التي قدمناها عن الحركة، فإن الحركة - كما عرفنا - ليست عبارة عن فناء الشيء فناء مطلقاً ووجود شيء آخر جديد، وإنما هي تطور الشيء في درجات الوجود. فيجب إذن أن تحتوي كل حركة على وجود واحد مستمر. منذ تنطلق إلى أن تتوقف. وهذا الوجود هو الذي يتحرك، بمعنى أنه يتدرج ويثرى بصورة مستمرة، وكل درجة تعبر عن مرحلة من مراحل ذلك الوجود الواحد، وهذه المراحل إنما توجد بالحركة فالشيء المتحرك أو الوجود المتطور لا يملكها قبل الحركة وإلا لما وجدت حركة.

بعد أرسطو فيلسوف الحركة غير المنازع في الفكر اليوناني، يمثل صدر الدين الشيرازي، فيلسوف الحركة الجوهرية في الفلسفة الإسلامية الحديثة، والتي ينظر إليها لتجديد ثري في الفلسفة، صاغتها عبقرية فيلسوف شيراز، الذي كان بدوره قد أسس، بشكل غير مسبوق لفلسفة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ليكون بدوره فيلسوف الحركة وفيلسوف الوجود غير المنازع في الفلسفة الإسلامية، وفي الفلسفة الحديثة العامة.

وجاء بعد ذلك دور الفلسفة الإسلامية، على يد الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي فوضع نظرية الحركة العامة، وبرهن فلسفياً على أن الحركة بمفهومها الدقيق الذي عرضناه، لا تمس ظواهر الطبيعة

وسطحها العرضي فحسب، بل الحركة في تلك الظواهر ليست إلا جانباً من التطور يكشف عن جانب أعمق، وهو التطور في صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية. ذلك أن الحركة السطحية في الظواهر، لما كان معناها التجدد والانقضاء، فيجب لهذا أن تكون علتها المباشرة أمراً متجدداً، غير ثابت الذات أيضاً، لأن علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير المتجدد متغيرة متجددة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً وإلا لم تنعدم أجزاء الحركة، بل تصبح قراراً وسكوناً(١).

---

(١) ويتلخص الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية بالأمرين التاليين:
الأول: إن العلة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الأجسام - من الميكانيكية والطبيعية - قوة خاصة قائمة بالجسم. وهذا المعنى صادق حتى على الحركات الآلية. التي يبدو لأول وهلة أنها منبثقة عن قوة منفصلة. كما إذا دفعت بجسم في خط أفقي، أو عمودي، فإن المفهوم البدائي من هذه الحركة أنها معلولة للدفعة الخارجية. والعامل المنفصل، ولكن الواقع غير هذا، فإن العامل الخارجي لم يكن إلا شرطاً من شروط الحركة، وأما المحرك الحقيقي فهو القوة القائمة بالجسم. ولأجل ذلك كانت الحركة تستمر بعد انفصال الجسم المتحرك عن الدفعة الخارجية، والعامل المنفصل. وكان الجهاز الميكانيكي المتحرك يسير مقداراً ما بعد بطلان العامل الآلي المحرك. وعلى هذا الأساس وضع الميكانيك الحديث قانون القصور الذاتي، القائل: أن الجسم إذا حرك استمر في حركته. ما لم يمنعه شيء خارجي عن مواصلة نشاطه الحركي. غير أن هذا القانون أسيء استخدامه، إذ اعتبر دليلاً على أن الحركة حين تنطلق لا تحتاج بعد ذلك إلى سبب خاص وعلة معينة، واتخذ أداة للرد على مبدأ العلية وقوانينها. ولكن الصحيح أن التجارب العلمية في الميكانيك الحديث، إنما تدل على أن العامل الخارجي المنفصل ليس هو العلة الحقيقية للحركة. وإلا لما استمرت حركة الجسم بعد انفصال الجسم المتحرك عن العامل الخارجي المستقل ويجب لهذا أن تكون العلة المباشرة للحركة قوة قائمة بالجسم، وأن تكون العوامل الخارجية شرائط ومثيرات لتلك القوة.
الثاني: إن المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلى في الثبات والتجدد، فإذا كانت العلة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متجدداً ومتطوراً كانت العلة متجددة ومتطورة. ومن الضروري على هذا الضوء أن تكون علة الحركة متحركة ومتجددة، طبقاً لتجدد الحركة وتطورها نفسها، إذ لو كانت علة الحركة ثابتة ومستقرة، لكان =

ولم يبرهن الفيلسوف الشيرازي على الحركة الجوهرية فحسب، بل أوضح أن مبدأ الحركة في الطبيعة من الضرورات الفلسفية للميتافيزيقية. وفسر على ضوئه صلة الحادث بالقديم[١] وعدة من المشاكل الفلسفية الأخرى، كمشكلة الزمان[٢] ومسألة تجرد المادة وعلاقة النفس بالجسم[٣].

فهل يصح بعد هذا كله اتهام الإلهية أو الميتافيزيقية، بأنها تؤمن بجمود الطبيعة وسكونها؟

= كل ما يصدر منها ثابتاً ومستقراً، فتعود الحركة سكوناً واستقراراً، وهو يناقض معنى الحركة والتطور.
وعلى أساس هذين الأمرين نستنتج:
أولاً: إن القوة القائمة بالجسم والمحركة له قوة متحركة ومتطورة، فهذه القوة بسبب تطورها تكون علة للحركات العرضية والسطحية جميعاً، وهي قوة جوهرية - إذ لا بد أن تنتهي إلى قوة جوهرية لأن العرض يتقوم بالجوهر - وهكذا ثبتت الحركة الجوهرية في الطبيعة.
ثانياً: إن الجسم يأتلف دائماً من مادة تعرضها الحركات، وقوة جوهرية متطورة، وبسببها تحصل الحركة السطحية في ظواهر الجسم وأعراضه.
وليس في المستطاع الآن أن نعرض الحركة الجوهرية وبراهينها بأكثر من هذه اللمحة.

(١) والمشكلة في صلة الحادث بالقديم هي: أن العلة باعتبارها قديمة وأزلية يجب أن تكون علة لما يناسبها، ويتفق معها في القدم والأزلية. وعلى هذا الأساس خيل لعدة من الميتافيزيقيين، أن الإيمان بالخالق الأزلي يحتم من ناحية فلسفية الاعتقاد بقدم العالم وأزليته، لئلا ينفصل المعلول عن علته. وقد حل الشيرازي هذه المشكلة على ضوء الحركة الجوهرية، القائلة: إن عالم المادة في تطور وتجدد مستمر، فإن حدوث العالم على هذا الأساس كان نتيجة حتمية لطبيعته التجددية، ولم يكن لأجل حدوث العلة وتجدد الخالق الأول.

(٢) فقد قدم الشيرازي تفسيراً جديداً للزمان، يرده فيه إلى الحركة الجوهرية للطبيعة، وبهذا أصبح الزمان في مفهومه الفلسفي هذا مقوماً للجسم، ولم يعد شيئاً مجرداً مستقلاً عنه.

(٣) سوف نعرض لتجرد المادة، وعلاقة النفس بالجسم، في الفصل الأخير من هذه المسألة.

والحقيقة أن هذا الاتهام لا مبرر له إلا سوء فهم المادية الديالكتيكية للحركة، بمعناها الفلسفي الصحيح.

فما هو الفارق بين الحركة وقانونها العام في فلسفتنا، ونظرية الحركة الديالكتيكية في المادية الجدلية؟

إن الاختلاف بين الحركتين يتلخص في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: إن الحركة في مفهومها الديالكتيكي، تقوم على أساس التناقض والصراع بين المتناقضات. فهذا التناقض والصراع هو القوة الداخلية، الدافعة للحركة والخالقة للتطور. وعلى عكس ذلك في مفهومنا الفلسفي عن الحركة فإنه يعتبر الحركة سيراً من درجة إلى درجة مقابلة، من دون أن تجتمع تلك الدرجات المتقابلة في مرحلة واحدة من مراحل الحركة.

ولأجل أن يتضح ذلك يجب أن نميز بين القوة والفعل، ونحلل المغالطة الماركسية التي ترتكز على اعتبار القوة والفعل وحدة متناقضة. إن الحركة مركبة من قوة وفعل. فالقوة والفعل متشابكان في جميع أدوار الحركة، ولا يمكن أن توجد ماهية الحركة دون أحد هذين العنصرين، فالوجود في كل دور من أدوار سيره التكاملي، يحتوي على درجة معينة بالفعل، وعلى درجة أرقى منها بالقوة، فهو في اللحظة التي يتكيف فيها بتلك الدرجة يسير في اتجاه متصاعد ويتخطى درجته الحاضرة.

وقد خيل للماركسية أن هذا لون من التناقض، وأن الوجود المتطور يحتوي على الشيء ونقيضه، وإن هذا الصراع بين النقيضين هو الذي يولد الحركة.

قال أنجلز:

[إن الوضع يختلف كل الاختلاف، إذ ننظر إلى الكائنات وهي في

حالة حركتها، في حالة تغيرها، في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض، حيث نجد أنفسنا بدء هذه النظرة بأننا مغمورون في التناقضات، فالحركة نفسها هي تناقض إن أبسط تغير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة كينونة جسم ما، في مكان ما، في لحظة ما، وفي نفس تلك اللحظة كذلك، في غير ذلك المكان، أي كينونته وعدم كينونته معاً في مكان واحد، في نفس اللحظة الواحدة، فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً، وحل هذا التناقض حلاً متواقتاً مع هذا التتابع، هو ما يسمى بالحركة][1].

أنظروا ما أسخف مفهوم الحركة في المادية الجدلية، هذا المفهوم الذي يشرحه أنجلز على أساس التناقض، وهو لا يعلم أن درجتين من الحركة لو كانتا موجودتين بالفعل، في مرحلة معينة منها، لما أمكن التطور، وبالتالي لجمدت الحركة، لأن الحركة انتقال للموجود من درجة إلى درجة، ومن حد إلى حد، فلو كانت الحدود والنقاط كلها مجتمعة بالفعل، لما وجدت حركة، فمن الضروري أن لا تفسر الحركة إلا على ضوء مبدأ عدم التناقض، وإلا - لو جاز التناقض - فمن حقنا أن نتساءل هل أن الحركة تنطوي على التغير في درجات الشيء المتطور، والتبدل في حدوده ونوعيته أو لا؟ فإن لم يكن فيها شيء من التغير والتجدد فليست هي حركة، بل هي جمود وثبات. وإن اعترفت الماركسية بالتجدد والتغير في الحركة، فلماذا هذا التجدد، إذا كانت المتناقضات كلها موجودة بالفعل، ولم يكن بينها تعارض؟ إن أبسط تحليل للحركة يطلعنا على أنها مظهر من مظاهر التمانع، وعدم إمكان الاجتماع بين النقائض والمتقابلات، الذي يفرض على الموجود المتطور، التغير المستمر لدرجته وحدِّه. وليس التناقض أو الديالكتيك المزعوم في الحركة، إلا باعتبار الخلط بين القوة والفعل.

(١) ضد دوهرنك الفلسفة، ص٢٠٢.

فالحركة في كل مرحلة لا تحتوي على درجتين، أو فعلتين متناقضتين، وإنما تحتوي على درجة خاصة بالفعل، وعلى درجة أخرى بالقوة، ولذلك كانت الحركة خروجاً تدريجياً من القوة إلى الفعل.

ويختتم السيد الصدر نقده، بمفهوم الحركة الديالكتيكية باعتباره مفهوماً مزوراً يقول:

ولكن عدم الوعي الفلسفي الكامل، هو الذي صار سبباً في تزوير مفهوم الحركة[١].



(١) السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٢٠٦.

الفصل الرابع

الضرورة والاحتمال

الضرورة من المسائل التي شغلت الفكر الإنساني منذ فجر التاريخ. فكان الإنسان يبحث عن الضرورة الكامنة في الأشياء والطبيعة والكون والفكر وكثيراً ما نستخدم الضرورة Necessity في حياتنا اليومية استخداماً واسعاً فنشير بها في الغالب الأعم إلى نوع من التأكيد على أشياء سوف تحدث أو أمور سوف تتم بشكل حتمي لا مناص من حدوثها، وإذا لم تحدث نصاب بالدهشة. يعرف الرجل العادي أنه بالضرورة سيأكل ويعمل وينام. وأنه إذا رمى حجراً إلى أعلى سوف يسقط إلى أسفل بالضرورة، ونعرف أنه ثمة سلع ضرورية نحتاجها في حياتنا. ونستخدم في محادثاتنا من الضروري.

ولكن ما هو الضروري، أمر أيده فلاسفة وأنكره آخرون وعليه يصبح بحث الضرورة ومعها الاحتمال، من المباحث الفلسفيّة المحضة.

ما هي الضرورة؟

يعرف المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية الضرورة هي ما يستحيل عدم حصوله إذا ما توافرت شروطه وظروفه. وهي على أنواع: الضرورة المنطقية، وهي التي يقتضيها مبدأ عدم التناقض والضرورة الطبيعية وهي ضرورة الأمر الواقع والضرورة المعنوية وهي ضرورة النظام المثالي.

المصادفة هي عكس الضرورة، ليس لها جذور في جوهر الظاهرة

ولكن في التأثير على الظواهر الأخرى فالمصادفة هي التي تحدث أو لا تحدث[١].

تحيل الموسوعة البريطانية مقولة الضرورة إلى مقولة أخرى ألا وهي الحتمية Determinisme الذي يعني الثابت والمستقر وعكسها اللاحتمي Indeterminisme اللاحتمي أو حر الإرادة وهكذا توجد الموسوعة البريطانية بين الحتمية والضرورة. وهناك من يخلط بين الحتمية والقدر المحتوم.

غير أن الحتمية بعيدة كل البعد عن الجبر المطلق وهذا ما جعل كانت Kant يستخلص من الحتمية نتيجة هي إنكار الجبر المطلق. والموضوعية التي اشترطها ديكارت Deseartes في قواعده للمنهج ومن بعده حذرنا بيكون Becon من الأوهام الطبيعية التي تجري في العقل، هذه الموضوعية التي تعني التجرد العام في الحكم من الهوى النفسي والميول الذاتية، تتميّز بالضرورة والشمول.

نظر الفلاسفة المسلمون في مسألة الضرورة، ونالت حصة رئيسية في مباحث الحكمة المتعالية ونصيباً وافراً، خاصة في كتاب الأسفار.

خلاصة كلام صدر المتألهين: إن الضرورة على عدة أقسام:

١ - الضرورة الأزلية.

٢ - التي يكون الموضوع هو مصداق الحكم فيها بدون علة وشرط ما دام اتصاف الذات والموضوع والحيثية المذكورة على نحو الظرفية البحتة. وليس على شكل تعليل الحكم أو تقيده مثال ذلك، (الإنسان حيوان، والإنسان إنسان)، ويطلق على هذا النوع من الضرورة الذاتية.

٣ - التي يكون مصداق الحكم فيها ذات الموضوع باعتبار الحيثية

---

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٩.

التعليلية الخارجية الخارجة عن مصداق الحكم، وقد تكون في بعض الأوقات مع حيثية أخرى غير الذات أعم من كون الحيثية تقييدية سلبية؛ كزيد أعمى، أو إضافية؛ كالسماء فوقنا أو اعتبارية؛ كزيد ممكن، أو انضمامية؛ كزيد أبيض.

إذاً صدق الموجودية على واجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية (م. ن. ص١١٥).

وبناء على ما ذكر؛ فالضرورات على خمسة أقسام:

أ - الضرورة الأزلية مثالها (الله «تعالى» عالم)؛ أي أنه متصف بصفة العلم أزلاً وأبداً، وعلمه أزلي أبدي وعين ذاته، أو كقولهم ذات الله (تعالى) موجودة، والوجود أزلي؛ أي أن ذاته مصداق حكم الوجود والوجوب من دون أي حيثية حتى حيثية الذات.

ب - الضرورة الذاتية التي يقال لها أيضاً الضرورة المطلقة، وهي عبارة عن الضرورة ما دامت الذات: أي ما دامت الذات موجودة من دون أن تكون الذات علة الاتصاف أو الحكم، مثال ذلك (الإنسان إنسان، والإنسان حيوان)؛ حيث تكون الضرورة ذاتية، والضرورة في ظرف الوجود لا تكون بشرط الوجود وقيد الذات وليست بعلة خارجية.

ت - الضرورة الذاتية بشرط الوجود كما يقولون: الإنسان عالم أو قادر أو كاتب؛ حيث إن ثبوت أمر على المصداق أو الموضوع يتحقق بشرط وجود أمر هو علة خارجية.

ث - الضرورة بشرط المحمول كما يقال مثلاً: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً.

ج - الضرورة الوقتية التي تكون ما دام الوقت[1].

(١) صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج١، السفر الأول، ص١١٥ وما يليه.

الضرورة:

تطلق الضرورة على امتناع انفكاك أمر عن أمر آخر بناء على حكم العقل، والضرورة تعني الحاجة «والبد»، وكلما قيل: إن نسبة الحيوانية إلى الإنسان الضرورة، فإنهم يقصدون أن الحيوانية من الأمور التي يمتنع انفكاكها عن الإنسان، والإنسان بما هو إنسان يجب أن يكون حيواناً بالضرورة والالتزام، فإن لم يكن حيواناً فلن يكون إنساناً. وتقابل الضرورة الإمكان والامتناع، واتضح في مكانه أن الإمكان في الماهيات عبارة عن اللااقتضاء المحض، ويطلق الإمكان على الوجودات التعلقية الذات.

الضرورة الأزلية:

يقول صدر المتألهين: «اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام:

منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعليه من الذات لثبوته لها وهو القيوم (تعالى). والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له؛ ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً، والضرورة ها هنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به.

ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات؛ ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع، ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف. وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام:

منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته؛ من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها؛ كشريك الباري (تعالى) والمعدوم المطلق والشر المحض.

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه؛ ككون الإنسان جماداً.

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته، ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه، ككون الأربعة فرداً، فإن اقتضاءها للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية والفلسفة الإسلامية المعاصرة، اهتمت بدورها في مسألة الضرورة فقد بحث د. ناصيف نصّار، في تعريفها وأنواعها مثل الضرورة العملية والضرورة الوجودية.

ويعرف ناصيف نصّار الضرورة بالقول:

وتحمل لفظة «ضرورة» في الاستعمال الفلسفي معاني عدة. والرئيسة منها بحسب تصوّرنا (ناصيف نصّار) للأمور خمسة. فعلى الصعيد المنطقي، تعني الضرورة ما يفرض نفسه في العقل بحسب قواعد وقوانين الإثبات والنفي والاستدلال. وعلى الصعيد الطبيعي، أو التجريبي، تعني الضرورة ما لا يمكن عدم حدوثه في العالم إذا توفرت جميع أسبابه وشروطه. وعلى الصعيد الأخلاقي، تعني الضرورة شيئاً ما بين الوجوب الخالص والإباحة المطلقة. وعلى الصعيد العملي، يمكن إطلاق الضرورة على الشرط أو الوسيلة التي بدونها لا يستطيع الإنسان بلوغ أهداف معينة في ظروف معينة. أما المعنى الخامس، والأخير في هذه اللائحة المجردة، فهو المعنى الوجودي الذي يمكن تحديده بأنه الشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه في تحقيق الذات أو الكيان. هذه المعاني متميزة بعضها عن بعض. ولكنها في تميزها تتشارك أو تتقاطع أو تتساند فيما بينها بوجه أو بآخر. **(نصّار، معم، ١٣٦، ٢)**

- **ضرورة عملية**

نجد الضرورة العملية في كل مجالات الحياة الفردية والجماعية. فكل

شيء أو إجراء يتعين علينا استعماله للوصول إلى هدف معين هو ضروري عملياً. إنه ضروري، لا في حد ذاته، بل بسبب الهدف الذي نسعى إليه، أي بسبب طبيعة هذا الهدف وتمسكنا به والظروف التي نتحرك فيها إليه. ولذلك يمكن إسقاط صفة الضرورة العملية، إذا تغيرت الظروف أو إذا تغير الهدف. ويتدرج سلم الضرورات العملية من مستوى التصرف الفردي الذاتي الخالص إلى مستوى التصرف المقرر لاتجاه النوع الإنساني، كما هي الحال مثلاً في تقسيم العمل. ومن هنا نفهم كيف تتصل الضرورة العملية بالضرورة الوجودية. فالكائن الإنساني، سواء كان الفرد أو الجماعة أو النوع بأسره، يتحرك بطبيعته نحو غايات جوهرية متصلة بصميم كيانه ونحو أهداف وأغراض متكونة في مجرى الحركة التاريخية. فما هو شرط لبلوغ هذه الأهداف والأغراض هو ضرورة عملية، وما هو شرط لبلوغ تلك الغايات الجوهرية هو ضرورة وجودية. وليس بين العملي والوجودي لا يعني انتفاء الفارق بينهما.

● ضرورة وجودية

إن الضرورة الوجودية تنبع من الصفة الموضوعية التي تجعل الأشياء أو الأفعال متجاوبة مع حاجات الذات الأساسية للبقاء والنمو والاكتمال. بعبارة أخرى إنها الوجه الآخر للحاجة الكيانية. وتحديدها، انطلاقاً من هذا المفهوم، يتبع ماهية الكائن أو الفعل ونظام حاجاته أو غاياته الجوهرية[١].

بعدما عرفنا ما الذي تعنيه الضرورة، ما هو الاحتمال؟

أولاً - الاحتمال، معناه، نشأته:

---

(١) موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي الإسلامي المعاصر، الجزء الأول، مكتبة لبنان ناشرون، مادة: ضرورة، ص١٢٠١.

هناك وجهات نظر متعارضة بين العلماء (فلاسفة ورياضيين وعلماء إحصاء) لمعنى الاحتمال الدقيق. على أن الشيء المحتمل Probable يعني بصفة عامة الممكن الوقوع، والاحتمال «ما لا يكون تصور طرفيه كافياً، بل يتردد الذهن في النسبة بينهما، ويُرد به الإمكان الذهني».

وللمحتمل درجات متفاوتة الصدق، فعلى قدر ما يكون الأمر أكثر احتمالاً، يكون التصديق به أرجح، وعلى قدر ما يكون أبعد عن الحقيقة يكون احتمال التصديق به أقل.

والاحتمال Probability عند الفلاسفة نوعان: الاحتمال الذهني، والاحتمال الرياضي. أما الاحتمال الذهني فهو توقع الذهن حدوث الأمر، وإن كان حدوثه غير يقيني... أما الاحتمال الرياضي فهو احتمال قَبْلي (A priori) ويمكننا تعريفه بقولنا: إنه نسبة عدد المرات التي يمكن أن يقع فيها الحادث إلى المجموع الكلي لعدد المرات. فإذا ما قذفنا بقطعة نقود في الهواء، فإن احتمال سقوطها إلى الأرض بحيث تكون الصورة إلى أعلى هو. وإلى جانب الاحتمال الرياضي القَبْلي احتمال إحصائي بعدي (A posteriori) وهو عبارة عن النسبة بين عدد المرات التي تقع فيها الحادثة بالفعل، وبين المجموع الكلي لعدد المرات التي يمكن وقوعها فيها، ويقتضي هذا أن يكون هنالك عدد كبير من الحالات الممكنة، وأن يحصى عدد حالات الوقوع بالقياس إلى المجموع، فإذا تم هذا الإحصاء، أمكن التعبير عنه بنسبة رياضية مثل ب/ح كالنسبة المئوية للوفيات، فهي الأساس الذي تبني عليه شركات التأمين حساباتها.

إذن فالاحتمال يدرس الحوادث الاتفاقية أو اللاحتمية. فإذا ما قذف بقطعة زهر في الهواء، فمن المؤكد أن قطعة الزهر ستسقط، ولكن ليس مؤكداً القول بأن العدد ٦ سوف يظهر. وافترض أننا أعدنا تجربة قذف

الزهر، وليكن الرمز «د» هو عدد الفوز (Successes)، أعني عدد المرات التي يظهر فيها العدد ٦ وليكن الرمز (ن) هو عدد الرميات. حينئذ قد يكون من الملاحظ تجريبياً أن المعدل (أي النسبة = د/ن) وتسمى بالعلاقة التكرارية، وتصبح ثابتة في المدى البعيد، أعني تقترب من حد Limit هذا الثبات هو قاعدة نظرية الاحتمالات.

ويميل العالم الطبيعي إلى الرأي الذي يقول أن الاحتمال أساساً مرتبط باستقراءات التجربة، وبقوانين السببية، واطّراد الطبيعة. وكما يقول أرسطو «المحتمل هو الذي يحدث عادة»، فالحوادث لا تحدث دائماً طبقاً لتوقعات التجربة، ولكن قوانين التجربة تقدم لنا أساساً جيداً لافتراض أنها ستحدث عادة. والفشل العَرَضي لتوقعات مثل هذه الحوادث، هو كون تنبؤاتنا أكثر احتمالاً، ولكن أساس هذا الاحتمال ينبغي أن يعتمد على التجربة experience، وعلى هذه التجربة فقط.

وليس الأمر بمثل هذه البساطة، فهناك تفسيرات شديدة الاختلاف لحساب الاحتمالات. فهناك النظرية التقليدية التي تعده قياساً للعلاقة أو للنسبة بين عدد الحالات الملائمة لوقوع حدث من الأحداث، وعدد الحالات الممكنة إمكاناً متساوياً - لوقوع هذا الحادث. وهناك النظرية المنطقية التي تقصره على قياس علاقة بين قضايا لا بين حوادث، ثم هناك النظرية التكرارية التي تعتبره قياساً لدرجة التكرار النسبي لوقوع حدث من الأحداث. وفي هذه النظريات الثلاث تفريعات واختلافات في داخل النظرية نفسها.

ويمكن أن ندرك أسباب ذلك الاختلاف، إلى حدٍّ ما، من خلال دراسة التفريعات المختلفة التي من خلالها برز التصور العلمي للاحتمال. فقد بدأ يظهر في عصر النهضة المبكر نوع من التأمين التجاري ضد ومن ثم نشأت بذور نظرية الاحتمال في القرن السابع عشر.

وانجذب اهتمام جون جرونت John Graunt لموضوع ثبات السلسلة الإحصائية التي حصل عليها من سجل الوفيات. وبعد ذلك بقليل بيّن عالم الفلك ادموند هالي Edmund Halley (١٦٥٦ - ١٧٤٢) كيفية الإحصاء السنوي لجداول الوفيات.

كما أنه كان هناك سبب إضافي آخر للاهتمام بالاحتمال، يتصل بقيمة الشهادة في الإجراءات القانونية، فقد احتل موضوع الشهادة القضائية مكاناً بارزاً في الاحتمال الرياضي في منتصف القرن التاسع عشر.

وقد أخذ في الاعتبار المشاكل الرياضية المرتبطة بألعاب الصدفة، رغم النجاح، ضئيل الشأن، الذي حققه كل من باشيولو Luca di Paciuelo وجورج فيمو كاردانو G.F. Cardano، وجيروم كاردان J. Cardan ونيكولو تارتاجيا N. Tartaglia، ورياضيين آخرين من عصر النهضة.

وطوّر هذا الموضوع بليز باسكال B, Pascal (١٦٢٣ - ١٦٦٢)، الذي قال عن الاحتمال: يمكن لكل امرىء أن يستخدمه، ولا يمكن لأي شخص أن يستبعده Each one can employ it, no one can take it away.

وفي عبارة أخرى قال عنه: استبعد الاحتمال، ولن يمكنك أن ترضى عن العالم كثيراً، وبالاحتمال لا يمكنك سوى أن ترضى عنه أكثر من ذلك[١].

في الفلسفة الأوروبية الحديثة تناول سبينوزا Spinoza الضرورة الخاصة بالأشياء جميعاً (ضرورة الأشياء).

يقول اسبينوزا:

في الطبيعة ليس هناك أي شيء احتمالي حيث إن الأشياء كلها

(١) السيد نفادي، الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير بيروت ٢٠٠٥، ص: ٩١ - ٩٣.

مجبورة. ووضعت بطريقة محددة ومعينة من قبل خالقها. وهو الله سبحانه وتعالى. والأشياء التي خلقت من قبل الله بهذه الكيفية لا يمكن أن تتخذ أو تكون عرضة لحلول الوسط. أي أنه لا وسط هناك بين الضرورة التي خلقت بها الأشياء واحتماليتها[١].

وقبل أن نستمر في شرح هذا الموضوع ينبغي أن نفرق بين نوعين من الطبيعة وهي: الطبيعة الطابعة، والطبيعة المطبوعة.

الطبيعة الطابعة: تتمثل في الجوهر أو الله أو الخالق، فالجوهر أو الله هو الذي يطبع الأشياء ويخلقها، فهو إذاً من نوع الطبيعة الطابعة.

أما *الطبيعة المطبوعة*: فتتجلى فيما يخلقه الله، وفي العالم بأسره، وفي المخلوقات جميعاً، فهي لم تخلق نفسها بنفسها. ولكنها كانت قد خلقت من قبل أو بفعل الطبيعة الطابعة. وهو الله سبحانه وتعالى[٢].

بعد أن فرقنا بين الطبيعة الطابعة والمطبوعة، نود أن ننتقل إلى فكرة أخرى تتعلق بالضرورة عند اسبينوزا. وهنا نود أن نبحث عن قانون الضرورة عند اسبينوزا.

● قانون الضرورة عند اسبينوزا

جميع الأشياء كلها مجبورة، والله هو الذي خلق هذه الأشياء بهذه الكيفية، بمعنى أنه ليست هناك طبيعة أخرى خلقت هذه الأشياء. ولكن الله هو الذي وضعها بهذه الكيفية. فتراه يقول:

«إذاً هناك من الضرورة التي هي للطبيعة الإلهية، أن عدداً لا متناهياً من الأشياء وبطرق لامتناهية قد خلقت من قبل الله سبحانه وتعالى»[٣].

---

(١) Spinoza, The Philosophy of Spinoza A ed. Joseph Ratner (London,?), P.135.

(٢) Ibid, P. 140.

(٣) Ibid, The Property of God I, P.131.

أو بمعنى آخر، هناك عدد لامتناهي من الأشياء، أو هناك أشياء لامتناهية، وهذه الأشياء بطرق أخرى مختلفة لامتناهية قد صدرت من الله أو عن الجوهر. إذاً هناك ضرورة من إصدار هذه الأشياء، أو هناك حتمية تلزم صدور هذه الأشياء عن الله سبحانه وتعالى. وهذا يعني ليست هناك حرية، أو اختيار حر في خلق أو صدور هذه الأشياء.

الله بهذه الكيفية هو مجبر ليخلق هذه الأشياء، بمعنى أن هناك حتمية تستوجب خلق هذا الكون. وإذا استجاب الله لهذه الحتمية بالخلق، وتم خلق تلك الموجودات، فلم يعد في الإمكان إعادة خلقها مرة أخرى، أو إلغائها من الوجود، وإعادة خلقها مرة أخرى. وأن الله حر في الخلق وإذا تم له ذلك فلم يعد حراً في إعادة الخلق.

ومن هنا يكون الله حراً من ناحية ومجبراً من ناحية أخرى، يكون حراً في اختيار الكيفية التي تدعو إليها الضرورة في خلق الأشياء. ومجبراً على الإبقاء على تلك الضرورة بعد خلقها، أو بعد فعلها. فهو حر قبل الفعل والخلق ومجبر بعد الخلق والفعل. بمعنى: أنه لم يعد حراً بعد خلقها في هدمها وإعادة بنائها من جديد.

فالطبيعة المطبوعة هي الأخرى تكون من نوع الطبيعة الضرورية أو الحتمية التي تبقى بالكيفية التي هي عليها. لأن الله عند خلق تلك الطبيعة كان قد اختار لها أحسن الكيفيات. ولا يجوز أن يغير الله من خلقه لأن هذا فيه عدم الثبات لأفكار الله، أو لم يكن متأكداً مما كان قد خلقه.

ومن هنا ينبغي أن تبقى تلك الأشياء المخلوقة بكيفيتها التي أراد الله أن تكون فيها. نرى اسبينوزا يقول: إن الله يدرك من خلال ذاته، الله هو السبب في وجود ذاته. ولم يكن قد خلق من قبل الأشياء الاحتمالية. بمعنى أن الله يدرك من خلال ذاته، وليس من خلال الأشياء المدركة التي كان قد أوجدها هو بذاته. فالله لا يوجد من خلال التي فاضت عنه أو

صدرت عنه بالضرورة. وإنما هو موجود بذاته، وعن طريق ذاته. ولما كانت ذاته ضرورية فلا بد أن يكون وجوده ضرورياً، ولذلك فهو يدرك من خلال ذاته، وليس من خلال الأشياء الاحتمالية.

ينبغي أن نفرق بين الضروري والاحتمالي، الضروري هو ذلك الذي يستمد وجوده من السبب الرئيسي أو العقل المباشر. أما الاحتمالي فهو الذي يدرك من خلال السبب الغير رئيسي. أو يدرك من خلال الحس وليس من خلال العقل. الله إذاً بصفة مطلقة هو السبب الأول لكل خلق، وهو خالق الأشياء الكلية(١).

الدراسات الفلسفية الإسلامية المعاصرة اهتمت بمسألة الضرورة والاحتمال. وتناولتها في مباحثها حول الإستقراء من الدكتور زكي نجيب محمود إلى سامي النشار ومحمد قاسم وكذلك يوسف كرم ومرتضى مطهري لكن ابتكارات الحكمة المتعالية في الصدراتية الجديدة، نجدها في مباحث السيد محمد باقر الصدر حول الاحتمال في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء.

وقدّم الفيلسوف الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش دراسة تحليلية لكتاب الأسس المنطقية للاستقراء، وفيه يعلق على تعريف الفيلسوف الصدر، للاحتمال ومقارنته مع نظريات الاحتمال الأخرى.

● تعريف الشهيد الصدر للاحتمال

يأتي الآن دور السيد الصدر ليطرح تعريفه للاحتمال، بحيث يكون مقبولاً قلباً وفطرةً، ويكون مستوعباً لبدهيات حساب الاحتمال، كما يكون سليماً من الإشكالات التي عانى منها ما تقدم من تعريفات. وقد لجأ هنا

---

(١) د. محمد جابر بالروين، الفلسفة الحديثة قضايا وآراء، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٧ - ص١٠٨-١١٠.

إلى العلم الإجمالي أيضاً، والعلم الإجمالي - كما لاحظنا - عبارة عن يقين بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة. فنحن نواجه في كل علم إجمالي أربعة أمور:

الأول: العلم بشيء غير محدد.

الثاني: أعضاء المجموعة التي يعتبر كل عضو فيها أمراً محتملاً، وهي متعلق علمنا.

الثالث: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد أعضاء مجموعة العلم الإجمالي.

الرابع: استقلال أعضاء المجموعة، والتنافي بينها.

من هنا فالاحتمال دائماً عضو في مجموعة احتمالات، وقيمته تساوي ناتج قسمة رقم يقيننا على عدد أعضاء مجموعة العلم الإجمالي، ومن الواضح أن الاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة خارجية بين الحوادث، وليس مجرد تكرار مجموعة أخرى، بل هو تصديقنا بدرجة خاصة من الاحتمال(١).

سيأتي الشهيد الصدر لإثبات وفاء هذا التعريف ببدهيات نظرية الاحتمال. ولكن يحسن بنا أن نلتفت هنا إلى أن السيد الصدر يعتقد من ناحية كما يعتقد «كارناب» و«رامزي» أن الاحتمال عبارة عن لون من التصدق الظني والاعتقاد القلبي الموجه. ويفيد من ناحية أخرى من كلا نظريتي الاحتمال الكلاسيكية والتكرارية ليُحكم تعريفه ويجنبه الخلل. فهو يعتقد بضرورة تحديد الوجوه الممكنة لوقوع الحادثة الخاصة بالاستعانة بالتجربة والتقسيمات العقلية، ثم يؤتى على تشكيل مجموعة محددة من هذه الوجوه، ثم يحدد احتمال كل وجه خاص من هذه المجموعة وفقاً للتعريف أعلاه(٢).

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٩٠ - ١٩١.

(٢) السيد عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، مجمع الفكر الإسلامي، ص٣٧-٣٨.

القسم الثالث

في الصحوة والثورة أفكار ومفاهيم

الفصل الأول

الصحوة وأخواتها

النهضة، والإحياء، والإصلاح، والتجديد، والصحوة، واليقظة، والتنوير، مصطلحات مشهورة، تحمل مفاهيم ومعانٍ مشتركة، وتتمايز بخواصٍ مفهومية متعددة.

ومشكلة المصطلح واختياره عنواناً يليق بموضوعها، مسألة في غاية الصعوبة والأهمية، وهي تبدو مثل كل سهلٍ ممتنع على غير أهل الصحوة لأن المصطلح في معانيه اللفظيّة، ودلالاته الإصطلاحية، يتطور وينمو وفق حركة الفكر عند العلماء والفلاسفة، وفي المذاهب والمدارس الفكرية، وكذلك في العصور والحقبات، كما يتأثر بروح اللغة وقدرتها الإفصاحية والإشتقاقية للإحاطة بالمعنى المقصود ومراد بيانه وإفصاحه.

ما هو المصطلح - العنوان الذي نختاره، بين مترادفات أخرى. سأوضح مسوغات الاختيار في ما يلي:

١ - لا يعني اختيار مصطلح - عنوان، إبعاد المصطلحات الأخرى، أو اعتبارها غير مؤدية للمعنى المراد منها. كيف وثمة مشترك معنوي بين هذه المصطلحات، وقد تعدد استخدامها في عناوين موضوعات واحدة، وفق مذاهب الباحثين ومدارك الدارسين.

٢ - إن الإصلاح، هو الهدف الرئيسي، من كل المصطلحات الآنفة الذكر، يعني أن الغاية من النهضة الإصلاح، والغاية من التجديد

الإصلاح ومن التنوير، واليقظة والإحياء والصحوة - الإصلاح. إن عنوان الإصلاح يقوم في هذا المحل بدور مشابه لما يقوم به مصطلح التغيير، مع فارق أن التغيير بدوره ينشد الإصلاح، كما أن الإصلاح ينشد التغيير إلى الأفضل.

٣ - نختار مصطلح الصحوة، كعنوان للصحوة الإسلامية في الثورات العربية، ونجده الأكثر تعبيراً عن المعنى الدال على حقيقة الواقع والذي يجمع في دائرته الدلالية المعاني المتوفرة في المصطلحات الأخرى.

وعليه، سنعمد إلى دراسة عنوان الصحوة ومن خلاله، وبالمقارنة معه وفي سياق البحث، نشرح المقصود من المصطلحات الأخرى، وهذه طريقة يستفاد منها شرح العلاقة وتقديم البرهان على الاختيار..

● **مفهوم الإصلاح**

١ - معنى الإصلاح والإصلاحية لغوياً

Reform, Reformation, Reformism

أ - معنى الكلمة في العربية: «صلح - صلاحاً وصلوحاً: زال عنه الفساد. وصلح - كان نافعاً أو مناسباً». و«أصلح في عمله أو أمره، أتى بما هو صالح نافع. وأصلح الشيء: أزال فساده و - بينهما، أو ذات بينهما، أو ما بينهما: أزال ما بينهما من عداوة وشقاق» (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج١، ص٥٢٢). و«الإصلاح لغة ضد الفساد... وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه»: «والإصلاح نقيض الإفساد». (**ابن منظور، لسان العرب، مج٢، ص٥١٦-٥١٧**).

وقد وردت كلمة أصلح ومشتقاتها في القرآن الكريم، في آيات

متعددة، مثل ﴿...أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[(١)] ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ﴾[(٢)] و﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[(٣)] ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾[(٤)] ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[(٥)] (م. . طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ص (١١-١٥).

ولم تتضمن المعاجم العربية القديمة مصطلح إصلاح بالمعنى الديني، أما المعاجم الحديثة، فإنها اكتفت بإيراد مشتقات صلح فقط، كما جاء في المعجم الوسيط ومحيط المحيط.

وهناك في العربية الآن إصلاح، وإصلاحية. وإصلاح مصدر أصلح، أما إصلاحية، فهي نسبة إلى إصلاح، وتدل على الاتجاه أو النزعة الإصلاحية.

وفي الإنكليزية، هناك ثلاث كلمات Reformism, Re-formation, Reform وتعني Reform: ١-أ) «أن يصلح الشيء أو يحسن بتغيير الشكل، أو إزالة الأخطاء أو الإساءات، ب) أن يوضع الشيء أو يطور في شكل محسن أو حالة محسنة. ٢) أن يوقف خلل بفرض أو بإدخال أسلوب أفضل أو طريقة عمل. ٣) أن يقنع أو يدفع إلى التخلي عن أساليب شريرة». وتعني الكلمة عندما تصبح مصدراً: ١) «إصلاح ما هو معيب أو شرير أو منحل أو فاسد. ٢) إزالة أو إصلاح إساءة أو خلل أو أخطاء».

وتعني Reformation: ١) عملية الإصلاح، وحالة أن يصلح الشيء.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١٤.
(٢) سورة هود، الآية: ٨٨.
(٣) سورة هود، الآية: ١١٧.
(٤) سورة الحجرات، الآية: ٩.
(٥) سورة الأنفال، الآية: ١.

٢) (علم) حركة دينية في القرن السادس عشر، اتسمت تحديداً بمعارضة، أو تعديل الكثير من عقيدة الكنيسة الكاثوليكية وممارستها، وإنشاء الكنائس البروتستانتية.

وتعني Reformism: «عقيدة أو سياسة أو حركة إصلاح» (Websters, Seventh New Collegiate Dictionary P.720).

ولما كان المعجم العربي، لم يدخل هذه الكلمة بمعناها الحديث في بنيته، لأنها مصطلح حديث نسبياً، فإن المعجم الإنكليزي، يقدم كل دلالاتها.

ولقد استخدمت الكلمة في العربية الحديثة بالمعاني الواردة في المعجم الإنكليزي، وإن كان الجذر العربي يساعد في ذلك.

وهكذا، فالإصلاح، يعني على وجه العموم لغوياً: إحداث تغيير في الشكل أو الحالة، أو وقف خلل، أو إدخال أسلوب عمل أفضل. ويعني عندما يصبح خلل، الأفكار والبرامج والحركات التي استهدفت إحداث تغيير في شكل السلطة، وتغيير في وضع المجتمع العربي، ووقف الخلل فيه، وإصلاح ما فيه من مفاسد. أما الإصلاحية فهي كل سياسة أو فكرة معنية بذلك.

ويقدم لنا تاريخ العمل السياسي، منذ القرن الرابع عشر، نماذج مختلفة من برامج الإصلاح وحركاته على مختلف الصعد الدينية والسياسية.

ويقصد بالإصلاحية العربية الأفكار والبرامج والحركات التي برزت، منذ بداية القرن الماضي، تستهدف إجراء إصلاحات عامة، في كل مرحلة، تتناول الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون تغيير طبيعة النظم القائمة(١).

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨، ص١٣٠-١٣١.

يتضح أن الإصلاح أخذ حيزاً واسعاً من التنزيل القرآني؛ ولذلك يغلب على مفهوم الإصلاح في الإسلام القول الديني ويتحوّل إلى عقيدة عند المؤمنين الصالحين وكانت نهضة الإمام الحسين في كربلاء هدفها الإصلاح وقد استمر فعل الإصلاح الحسيني في مسيرة التاريخ على صعيد حركة الإنسان والجماعة.

٢ - الإصلاح الديني النصراني Reformation

أطلق هذا المصطلح على حركات، قامت منذ القرن الرابع عشر، داخل الأوساط الإيكليروسية، متحدية سلطة الكنيسة الكاثوليكية وعقيدتها وطقوسها. وقد بدأت حركة الإصلاح، بتعالي الأصوات ضد المفاسد التي انتشرت في المؤسسات الكنسية، وضد دور رجال الدين عامة، والأفكار التي كرستها الكنيسة في مجالات كثيرة، وخاصة علاقة الفرد بخالقه.

نشأت حركات إصلاحية عديدة في التاريخ الوسيط والحديث. تنطبق عليها مفاهيم الإصلاح الحديث، وعلى بعضها مفهوم الإصلاح الديني الذي حاكى في بعض وجوده حركة الإصلاح الديني في أوروبا. لكن الإصلاحية العربية الحديثة نشأت، على قواعد الإصلاح الديني الإسلامي، وبفعل الظروف المحيطة بالعالم الإسلامي منذ بدء ما يعرف بعصر النهضة.

٥ - الإصلاحية العربية الحديثة:

وتعني الأفكار والدعوات السياسية التي عرفها الوطن العربي، منذ بدء عصر النهضة، والتي استهدفت تطوير الأفكار والمؤسسات السياسية، بالعودة إلى الأصول العربية الإسلامية، أو الفكر البرجوازي الأوروبي، أو الإثنين معاً، دون استخدام قوة الجماهير لتحقيق ذلك، ودون تغيير بنى المجتمع القائم، أو مناقشة شرعية السلطة القائمة فيه.

وعلى الرغم من الاختلاف على تحديد بداية عصر النهضة، فإننا نستطيع أن نقول: أن هذه الأفكار والحركات بدأت، مع بداية عصر الإصلاحات في السلطنة العثمانية.

ولقد تزامن ذلك مع وقائع محددة:

١ - هزائم السلطنة أمام الإمبراطوريتين الروسية والنمساوية التي تمثلت في هزائم متتالية، وتنازلات متتالية. وكان سنة ١٦٩٩، بداية مرحلة جديدة، كان خط السلطنة فيها دفاعياً: إلا في حالات خاصة.

٢ - بروز القوة البرتغالية، ثم الإسبانية، ثم البريطانية والفرنسية، وتفوق هذه القوى بالسفن والبحّارة وعدد المدافع على قوى السلطنة.

٣ - بروز الحركات الاستقلالية، مع زيادة الضغوط على السلطنة، وإن كان بعضها ذا طبيعة وطنية، وبعضها حركات مغامرين وباشاوات.

ولقد دفع هذا كله السلاطين من جهة، وقادة الحركات الاستقلالية من جهة أخرى، إلى البحث عن مصادر القوة: كما قاد رجال الدين وقادة الفكر والأدب إلى بحث أسباب الضعف والتأخر وأسباب النمو والقوة.

وقاد ذلك كله إلى بروز اتجاهات إصلاحية مختلفة، يمكن تحديد الأنماط التالية، منها:

١) الاتجاه الرسمي في السلطنة ولدى الأمراء والولاة النازعين إلى الاستقلال.

٢) الاتجاه السلفي الخالص. وهو نمط رفض إسلام السلاطين والأمراء، واعتبر العودة إلى القرآن والسنّة مصدر الإصلاح الوحيد (المهدية، السنوسية... الدستورية، المشروطة.......).

٣) الإصلاح الشعبي وقد تمثل في دعاة الإصلاح من رجال الدين

ومدنيين والجمعيات والحركات السياسية (الطهطاوي الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا... النائيني، الشيرازي...)[1].

وكان في حركة الإصلاح تيارات دينيّة ثورية وليبرالية تقدمية؛ ووسطية معتدلة، يمكننا الجمع بين فكرة الإصلاح وحركته، وعصر النهضة. إن دراسة كل من حركة الإصلاح والنهضة، تلزم الربط بينهما لأنهما لا ينفكان ومن الصعب الوقوف على حقيقة عصر النهضة دون النفاذ إلى أهداف حركة الإصلاح. وإن كان الإصلاح مصطلح قرآني، فإذا ما عمل به وفق مفهوم القرآن للإصلاح، كان المثال الإسلامي الحقيقي كبقية المصطلحات من الصحوة، إلى التقدم، والنهضة واليقظة، وسواها. ولذلك قدمنا هذا المصطلح على غيره وفق ميتافيزيقاه، والمعنى القرآني المعطى له.

فيما لو اقتصر هذا المعنى على الفكر الإصلاحي المتكوّن في عصر النهضة الإسلامية والعربية أمكن إعطاء هذا المصطلح المعنى المعروف في عالم السياسة.

يستخدم مصطلح التنوير في مواجهة الإصلاحية الإسلامية، مع أن الإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحي؛ ذلك استخلصه د. حسن حنفي في دراسته نحو تنوير عربي، محاولة تأسيسيَّة وقد تناول موضوع التنوير ومنهجه وصورته.

١ - الموضوع والمنهج والصورة

مصطلح «التنوير» الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامي وانتشر في الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة. روجت له الاتجاهات «العلمانية» مستقلة عن الدول أو بتأييد منها للوقوف في مواجهة التيار الإسلامي متهمة إياه بالظلامية.

(١) م.ن، ص١٣٤.

وعادة ما يوصف بالعربي وليس بالإسلامي، قراءة للماضي في الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضي. فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربي، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول إلى تنوير عربي جديد.

ولم تنج التيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل في الاشتقاق من «تنوير» إلى «مستنير». فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحي الذي يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام في خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفي التقليدي والخطاب العلماني الغربي، ويقبل الحوار مع الطرفين، ويشارك في قيم التنوير التي تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير في الغرب، خاصة في فرنسا، في القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم في مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوي.

ومع ذلك يظل لفظ «التنوير» لفظاً مرتبطاً بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة في القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية. وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالمبير، ودويدرو، وتيار «دائرة المعارف الفلسفية» في فرنسا وفي ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفي انجلترا دعاة الدين الطبيعي، وفي أمريكا توماس بين، وفي إيطاليا روزميني.

ويذهب د. حسن حنفي أن فكرة التنوير متوفرة في كل الحضارات العالمية. لكنه يطلق على صفة العربي أكثر من الإسلامي، فنقول مرحلة التنوير العربي وجمع كل الاتجاهات الفكرية القومية والليبرالية والإصلاحية الإسلامية ولذلك اتسم التنوير العربي بالتنوع والشمول، وتعددت النماذج على مدى ثلاثة قرون في التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي المعاصر، الإصلاح الديني، والسياسي الليبرالي، والعلمي العلماني.

وعلى الرغم من هذا التنوع والشمول إلا أنه يخضع لبنية واحدة، وتنطبق عليه احكام واحدة. وهذا هو معنى «التأسيس» أي البحث عن الجذور المشتركة للتنوير العربي بكل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنوير العربي مساحة زمنية تتجاوز القرنين من الزمان، القرن الماضي وهذا القرن الذي انقضى، التاسع عشر والعشرون. ويتزاحم فيها التاريخان الميلادي والهجري، فالفكر العربي هو جماع الوافد والموروث، ما يفد من الغرب الحديث وما يأتي من التراث القديم. ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر. فهو الفكر العربي الحديث الذي يضم قرنين. وهو أيضاً الفكر العربي المعاصر الذي قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمني دقيق للوصفين. ولما كانت جذور المعاصر في الحديث، وكان الفكر العربي المعاصر امتداداً للفكر العربي الحديث استمراراً أو انقطاعاً، تواصلاً أم ردة فإن التنوير العربي يضم التجربتين معاً. وإذا كان الجيل يمثل أربعين عاماً فإن التنوير العربي قد حملته خمسة أجيال على الأقل في الفكر العربي الحديث والمعاصر[١].

ويصعب التمييز في هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل. فالباحث جزء من الموضوع، يحمل هموم الفكر والوطن، وجزء من حركة التحرر العربي، وأحد روافد التنوير العربي الإسلامي.

كما أنه يصعب التميز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين التقرير الخالص وبعض الأمنيات. وصف ما هو كائن استسلام وعجز وإحباط وتشاؤم، والحلم بما ينبغي أن يكون طوباوية وأحلام يقظة، والتنوير العربي بين الاثنين يتجاوز ما هو كائن دون الإغراق فيما ينبغي أن يكون.

---

(١) د. حسن حنفي، نحو تنوير عربي مجلة عالم الفكر المجلد رقم ٢٩ - ص: ٧٣.

وتتعدد المناهج في تناول الموضوع، إذ يمكن استعمال المنهج التاريخي النقدي الذي يقوم بعرض نشأة التنوير العربي وتطوره وتموجاته وجدليته. ويعتمد على أكبر قدر ممكن من الإحالات إلى المصادر الرئيسية والمراجع الأساسية، والنصوص والدراسات لإعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع على الرغم من توافرها بل وتكرارها من دراسة إلى أخرى على مدى أكثر من نصف قرن. يستعرض فيه الباحث قدرته على التجميع والحشد للتواريخ وأسماء الأعلام ومؤلفاتهم، ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين.

ويمكن الاعتماد على منهج تحليلي فكري خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة. ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير. فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية، تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتي المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً.

والتنوير العربي كمصطلح هو صورة فنية أثيرة في الثقافة العربية الإسلامية، مشتقة من لفظ النور التي منها آيات النور الشهيرة (نور على نور)، قبل أن يشير إلى التنوير الغربي[١]. لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربي وغسقه، وظهره وضحاه، استكمالاً للصورة. وقد تكون الصورة إحدى تجليات الموضوع في الذات، لذلك كانت لغة التصوير الفني أبلغ في الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغة العقلية (الرياضية أو المنطقية المجردة)، أو اللغة العينية الحسية الملموسة[٢].

(١) د. حسن حنفي، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، ص٧٦ - ٨٠.
(٢) م.ن، ص٧٨.

في كتابه شرق وغرب، الشرخ الأسطوري، يقدم د. جورج قرم نقداً مباشراً لوهم عصر الأنوار بقدرته على ما يسميه إزالة الطابع السحري من العالم.

يتحدث د. جورج قرم عن وهم فكرة الديانات العالمية أو الديانات الكبرى (ويقصد المسيحية العالمية، هي الديانة العقلانية الوحيدة التي استطاعت الخروج من الدين (يقصد الديني) يقول:

وفي الأرجح أن مثل هذه الادعاءات الباهرة وذات طابع المفارقة، تنبع من الصورة الأسطورية التي حاكها الغرب لنفسه ليؤكد تميُّزه عن غيره من المجتمعات. ونديِن بهذا التأكيد الجازم وهذه الفكرة المحيرة القابلة للجدل، ليبر في كتابه: اليهودية القديمة (١٩٠٥)، الذي يرى فيه أن التوحيد يمثل مرحلة متطورة في تاريخ الفكر البشري قياساً إلى شطط الميثولوجيات الوثنية، سواء الإغريقية أو الوافدة من بلاد ما بين النهرين. كما يؤكد فرويد Freud أيضاً على هذه النظرية في كتابين شهيرين: الطوطم والمحرّم وموسى والدين التوحيدي. وهكذا، كرّس يبر الخرافة القائلة بأن اليهودية القديمة هي في أساس إزالة ظاهرة الانشداه بالدين بالتالي وانكشاف الأوهام من العالم، وأن هذا الانكشاف سوف تتممه الرشدانية الرأسمالية للكلينية.

إن فلاسفة عصر الأنوار ومن أعقبهم مباشرة، لم يخطر على بالهم يوماً أنه ستُنسب إليهم تهمة «إزالة السحر» عن العالم وإدخال الشعور بالفراغ لدى الإنسان من وراء «موت الله»، بل كانوا يعتقدون أنهم عملوا على تحريره من الظلامية[1] وشرّعوا له أبواب العقل وانتصار التطور

(١) الظلامية: مذهب الذين لا يستحسنون تثقيف عامة الشعب، أو الذين ينزعون إلى إعاقة التقدم وانتشار المعرفة.

الدائم. أفلا يكمن هنا السحر الحقيقي للحداثة؟ هذا السحر الذي سيفتتح عهد الثورات ونهاية الطغاة وإلغاء البؤس والجوع وتحقيق المساواة بين البشر والسعادة العلمانية الطابع في إطار حاضرة حيث يتمتع الجميع بكمال ناصية العقل بدلاً من حاضرة الله ووسطائه في الأرض. كم من الملايين من البشر استشهدوا في ساحات القتال من أجل تحقيق وعود السعادة الإنسانية على أسس علمانية، وما زلنا نعلّق عليها الآمال العريضة منذ اندلاع الثورة الفرنسية والحروب المتسلسلة التي سببتها وصولاً إلى الحروب الاستعمارية والحرب الباردة[١]؟.

هل أزالت فلسفة الأنوار صورة العالم السحرية؟ هنا أيضاً، لا يبدو الجواب سهلاً، ولا سيما أن الحافز الكامن خلف السؤال معقَّد إلى حدّ كبير. والواقع، أن الغرب لا يزال منذ النهضة الأوروبية، يعقد مقارنة بينه وبين الحضارات الأخرى؛ ينظر إلى نفسه ويتمرأى مزهوّاً في مرآة الآخر، أي مرآة الحضارات العاجزة عن مواكبته، والتي حبست نفسها في هياكل نصبتها لله، تطلق النداء وترفع الصلوات على وقع أصوات المؤذنين، أو في طبقية هرمية معقدة في الهند كرّستها الشرائع الدينية، أو في صورة إمبراطور اليابان المعتبَر إلهاً على الأرض.

طرح المفكرون العرب فكرة التقدم باعتبارها من الأهداف الأساسية لعصر النهضة والإصلاح. لكن حركة الواقع كانت تواجه دائماً فكرة التقدم وهو الهدف المنشود من ديالكتيك الفكر والواقع، بأحداث وأفكار تناهض التقدم، ولا تنفع معها تلك المعادلة اللينينية، التكتيكية. خطوتين إلى الوراء، خطوة إلى الأمام. إن الأخطار الجسيمة التي تخيم بظلالها القائمة

---

(١) د. جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الساقي - بيروت، ٢٠٠٣ - ص٨١-٨٢.

على مستقبل الأرض المشحونة بالسلحة المدمرة وعلى الجو الملبد بالجراثيم والبيئة الملوثة والعالم القلق المضطرب المهدد بالفوضى المتعاظمة باستمرار.

يعرض د. فهمي جدعان لما يسميه إشكالية التقدم في الفكر الحديث ويقدمها في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن فكرة التقدم تعبر في جوهرها عن مفهوم اجتماعي - تاريخي، بمعنى أن الفكرة ومضمونها الدال عليها هي حصيلة عملية اجتماعية - تاريخية ذات صلة وثيقة بالتطور الاجتماعي - الثقافي للإنسانية الذي لا تنفك عنه هذه الفكرة.

الأمر الثاني: أن هذا المفهوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومين آخرين، هما مفهوم التطور ومفهوم التغير. أما المفهوم الأول فهو وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة، وهو يبدو كشرط خارجي لحركة تعتري الموجود وتنقله من حال إلى حال. وهو أيضاً ذو طابع «محايد» أخلاقياً، ويتصل بوجه خاص بالكائن الحي أو البيولوجي. أما التغير فينصب بصورة خاصة على التطور الكوني أو على عالم الظواهر الفيزيائية، وهو عار عن كل مضمون أخلاقي، وحتى حين ينقل إلى حقل الظواهر الاجتماعية والتاريخية المتصلة بالطبيعة والقوى الكونية فإنه يظل أيضاً عارياً عن كل «حكم قيمة». أما التقدم فهو مظهر جزئي من مظاهر التغير، لكنه تغير مرتبط بقيمة، وذلك حين يقبض الوعي الإنساني على واقعة من الوقائع ويدرك معنى خاصاً لها يعلق عليه أهمية إنسانية خاصة، للفرد أو للمجتمع. فمفهوم التقدم هو بالدرجة الأولى مفهوم معياري أخلاقي، وإذا ما جرد من هذا الطابع فإنه لا يبقى لوجوده أي مسوغ ويصبح مصطلحاً «تغير» و«تطور» قادرين آنذاك على تغطية ما يُدَل به عليه.

الأمر الثالث (يتفرع عن الثاني): وهو أن مفهومي التطور والتغير يبدوان مفهومين علميين موضوعيين، بينما يبدو مفهوم التقدم مفهوماً ذاتياً نسبياً يتحرك على أرضٍ غير ثابتة. ومعنى ذلك أن التطور والتغير يصوران حركة الواقع كما هو في أحواله المختلفة الطبيعية أو الاجتماعية أو الثقافية.. فهما يعكسان إذن «حياداً انفعالياً» في التفكير العلمي. أما مفهوم التقدم فليس من المسلم به تماماً أن يكون مفهوماً علمياً، وهو لا يبدو كذلك إلا في الفلسفات الداروينية والوضعية الكونتية، وبمعنى ما في الفلسفة الماركسية.

الأمر الرابع: إن مفهوم التقدم لا يرجع إلى الثورة العلمية الصناعية التي نقلت الإنسانية كلها من حالة إلى حالة، ولا إلى الفلسفة الداروينية التطورية التي ابتدعت فكرة «النشوء والارتقاء» في عالم الطبيعة والأحياء، وإنما هو أقدم من هاتين الظاهرتين بكثير. فنحن نجد له صوراً متباينة في أقدم الثقافات التي نعرفها. لكن الفرق بين المفهوم قديماً وبينه حديثاً يتمثل في أنه قد بدا في الثقافات القديمة ذا طابع ميتافيزيقي، أو انفعالي يعكس الرجاء أو الأمل أو الرغبة لدى الإنسان في قدوم حالة أو مرحلة معينة مرغوب فيها هي أفضل من المرحلة أو المراحل السابقة. أما العصور الحديثة - وخاصة في الفلسفات التي أشرت إليها قبل قليل - فقد جعلت من هذا المفهوم مفهوماً واقعياً لا مجرد انعكاس لأمل أو رجاء مثالي أو خيالي، وادعت لنفسها القدرة على تبرير المفهوم مؤمنة بواقعيته على أرض التاريخ وفي حركة الإنسان وفعالياته.

الأمر الخامس: أن الطابع الأخلاقي المعياري لمفهوم التقدم - إذ يعني قبل كل شيء ما هو مرغوب فيه أو ما هو الأفضل والأصلح أو ما هو مثالي يرجى تحقيقه في المستقبل القريب أو البعيد - وأن نسبية هذا المفهوم التي تلزم بصورة طبيعية عن طابعه القيمي الأخلاقي، قد ولّدا

مفاهيم مختلفة للتقدم، فكان هذا حيناً مساوياً للحصول على قدر أكبر مطرد الزيادة من اللذة الدنيوية، وصار حيناً آخر يساوي انتشار ديانة معينة وتحقيقها لإنجازات سريعة كبرى، وعنى بالنسبة لآخرين غزارة الإنتاج الاقتصادي والمادي والتوسع في استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان... أو اطراد التحرر من قيود التقليد أو من طغيان المادة، أو الاقتراب من حالة «علمية» للإنسانية أو من حالة مثالية يمحى فيها استغلال الإنسان للإنسان... الخ. وهكذا أمكن لمفهوم التقدم أن يكون اجتماعياً أو أخلاقياً أو دينياً أو اقتصادياً أو طبيعياً.

الأمر السادس والأخير: وهو يخص مفهوم التقدم لدى المفكرين العرب المحدثين - أن مصطلح «التقدم» - وهو نقل عربي لكلمة Progres الفرنسية وقريناتها الإنجليزية والألمانية - ليس هو المصطلح الأكثر استخداماً عندهم، إذ ثمة مصطلحات أخرى مكافئة لها تماماً مثل مصطلح الترقي الذي نجده أوسع انتشاراً حتى فترة ما بين الحربين الكونيتين في القرن العشرين، ومصطلح «التمدن» الذي يشير في أغلب الأحيان إلى ما يعبر عنه اليوم مصطلح «الحضارة» لكنه يشير في بعض الأحيان إلى عين ما يفهم فكل ذلك يزعزع أكثر فأكثر من مفهوم التقدم المرتبط بثنائي العلم - التكنولوجيا الموحّد[١].



(١) د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص١٣-١٤.

أسئلة النهضة

في كتابنا مباحث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة تناولنا بنظرة فلسفيَّة نقدية إشكالية النهضة الجديدة، وإذا كان هذا البحث يرتبط بمسألة الحوار مع الآخر، وعلاقة الشرق والغرب، وكيف نشارك في إنقاذ هذا العالم المشترك بيننا من السقوط في الهاوية، مؤكدين على ضرورة الحوار والتعارف والتعاون على البر والتقوى وتبادل المصالح والقيم واحترام الهوية الحضارية والسيادة الوطنيّة وكافة حقوق الإنسان الأخرى.

في الواقع شاركت في حوار مستدام عربي/ أوروبي/ أميركي/ وقد أثمر هذا الحوار كتاب «تحديات الإصلاح والتنمية»، وكتاب «خطاب الآخر»، كما جعلني كثير الاهتمام بكل ما يتعلق بقضايا الحوار ومناقشة مسائل النهضة وإشكالاتها.

أقدّم هذه النبذة عن اهتمام ذاتي ومباشر لأقول أن أسئلة النهضة الجديدة لا يمكن لها أن تفهم، دون دراسة معمقة لأسئلة النهضة الأولى. الحديث يتصاعد في صف الفلسفة العربية، عن نهضات ثلاث متتالية كل واحدة تحاول إستعادة ما تعتبره أفكار مفيدة في النهضة السابقة، وتحاول أن تجدد أمر هذه النهضة في معالجات أسئلة مستحدثة يطرحها الاجتماع الإنساني على العقل في مسار الزمان.

في درس النهضة في مرحلتها الأولى، يتبين أن التيارات التي أثارتها أسئلة من نوع «لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغرب» أو ما اعتبر ردة فعلٍ طبيعية للاحتكاك المباشر بالغرب الأوروبي الذي ولّد صدمة إيجابية تشبه الرعادة السقراطية القادرة على توليد الأفكار من مخاض الحوار. وقد تبيّن

أن التيارات الفكرية في هذه المرحلة لا تزال فاعلة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

وتعتبر هذه الاتجاهات الشجرة التي تفرّعت منها التيارات الفكرية المعاصرة في عالم الإسلام، بحيث يمكن للبحث الجينولوجي إعادة كل تيار منها إلى واحد من الإرهاصات الفكرية بداية القرن الماضي. وإذا شاء الباحث دراسة الفكر العربي والإسلامي المعاصر يلزمه العودة إلى الوراء للإجابة عن تساؤلات رواد النهضة لمعرفة أي فرع من هذه الشجرة اغتنى وأثمر أكثر من الفروع الأخرى. ولعل همّ التقدم لا يزال يشغل هذه المدارس الفكرية تحت أسماء من نوع العلاقة مع الغرب أو الأصالة والمعاصرة، وكيف يمكن الاستفادة من الثورات العلمية والتقنية دون التخلي عن الأصالة التي هي الحافظ المباشر لكيان الذات أو مبدأ الهوية.

إن المشكلة التي يواجهها الباحث في قراءة عصر النهضة عندنا، تكمن في مسائل جوهرية تتعلق بالمعنى المقصود من مصطلح النهضة، وهل يمكن الركون إلى المعنى الغربي لهذا المصطلح، بحيث يصبح لزاماً علينا أن نعود إلى القرن السادس عشر في أحداثه داخل الغرب، لندخل إلى عالم هذه الأحداث متأخرين عنها قروناً، أي أننا ندخل إلى النهضة فيما الغرب الأوروبي يتجاوز العصر الحديث إلى ما يسمى عصر التكنولوجيا التي أضحت فيه مسائل المعرفة تقوم على التداخل والتفاعل في ما يعبّر عنه في هذه العلاقة بين «معرفة التقنية، وتقنية المعرفة».

الأمر الآخر، في هذه المشكلة يتعلق في ما أسماه د. فهمي جدعان أسس التقدم التي لا يمكن فيها فصل التقدم عن ميتافيزيقاه، ولذلك قدم لأطروحته في هذه الأسس بالحديث عن ميتافيزيقا التقدم. ويذهب بعض الباحثين إلى المقارنة بين التجربة الإسلامية والتجربة اليابانية، في إشكالية

العلاقة مع الغرب، بحيث استطاع اليابانيون حل هذه الإشكالية على طريقة «علم الغرب وتقاليد الشرق» لكن الفارق بين التجربتين اليابانية والإسلامية، أن الإسلام من ناحيته لا يعتبر ميتافيزيقاه تقاليد للشرق دون الغرب، بل لا يمكنه إلا أن يبني نظرته إلى العالم وإلى الحضارة ومشتقاتها مثل الثقافة والعلم على الأسس الإسلامية، يعني على أصول الإسلام كدين إلهي كامل فيه ختم النبوة وكمال الرسالات.. ونضيف إلى هذه الإشكاليات واحدة أخرى متعلقة بطريقة المؤرخين عندنا في الاقتصار على التجربة العربية داخل الإسلام، وإلى جانب واحد من هذه التجربة، بحيث أهملت الحركات والإنجازات التي ازدهرت في أوساط علماء المسلمين من الشيعة، الأمر الذي جعل الحركات الإصلاحية في حوزة النجف الأشرف بعيدة عن متناول الباحثين وكذلك في إيران (حوزة قم) ومؤثراتها على الحركات في العالم العربي وفي مناطق آسيا الوسطى الإسلامية (باكستان والهند وجوارهما) وإذا كان المؤرخون يقسمون النهضة عندنا إلى نهضةٍ أولى تمتد من بداية القرن حتى حرب حزيران ١٩٦٧، حيث بدأت نهضة جديدة مستفيدة من الصدمة التي أحدثتها هذه الحرب ونتائجها على كل المستويات، فإن ثمة نهضة ثالثة تبدأ مع تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، على يد الإمام الخميني (قده) والآثار الإيجابية الكبرى التي أحدثتها على مستويات الفكر والعمل كافة، وفي عموم العالم الإسلامي، حاملة معها مشروع نهضة إنقاذية لعالم لا يزال يتخبط بآلامه.

إن تسليط جهد الأبحاث، على هذه النهضة في أصولها الإسلامية الأصيلة، يعيد النظر في أصل الإشكالية المطروحة في السؤال «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» الذي طرحه المفكر الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي مختصراً إشكالية دعاة الإصلاح يومذاك، باعتبار أن متابعة المشهد الفكري في العالم الإسلامي بما دعوناه النهضة الثالثة، يعيد

تصحيح طرح الأسئلة التي صاغها رجال النهضة عندنا من كل التيارات وطرح السؤال في عالم الفكر يشبه صياغة الإشكالية التي تحمل مع السؤال صيغة الجواب. ولسنا هنا في معرض إعادة النظر والتأسيس لمعاني جديدة لمصطلحات من نوع التقدم والتأخر والأصالة والمعاصرة، والإصلاح والسلفية والحداثة والتحديث، والعلم وأخلاق العلم، وكذلك «معرفة التقنية وتقنية المعرفة» بل نحن في صدد الدعوة إلى صياغة أسئلة جديدة، نطرحها على أنفسنا وعلى العالم من حولنا، باعتبار التكليف الإلهي جامعاً ولا يميز بين الواجب نحو الذات ونحو الآخر، أنه دعوة إلى الاهتمام بمصير الإنسان وقيمته الحقيقية وعليه يكون السؤال الجديد قائم في صورته الجامعة، كيف نحقق تقدم الإنسانية في حركتها إلى بناء مجتمع قائم على الأسس التي أرادها الله سبحانه وتعالى، في حركة تصاعدية تكاملية مبنية على أصل المصالح ورعاية الأصلح. فقد تجاوزت مشكلة النهضة في مرحلتها الثالثة المشار إليها، السؤال الذي طرحه المودودي وغيره إلى السؤال الجامع للإنسانية، في صياغة جواب يختلف عن تلك الأجوبة التي نجدها في مجال العولمة أو النظام الدولي الجديد.

تناول المفكرون العرب عصر النهضة بالدراسة والتأسيس لرؤية قادرة على النهوض الفلسفي والفكري في مواجهة الضجة العالية لصراع الأفكار وبعضها يعبر عن المصالح داخل صف الفلسفة. وسأكتفي بعرض نماذج محيطة بإشكالية النهضة، مؤسسة لبنية فكرية جديدة في دراستها، ومرتبطة بموضوع هذا الكتاب، لأن الغاية من استعادة النهضة هو إدراك الواقع الراهن في صحوة الثورات العربية، إنه جدال داخل مفاهيم هذه الصحوة، يؤدي المراد ويوصل إلى الغاية...

---

(١) د. طراد حماده، مباحث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دار المحجة البيضاء. بيروت ٢٠٣ ص١٧٠.

الحديث عن مشروع نهوض عربي يثير بداهةً أسئلة أولها: أي مشروع؟ وفي أي زمن؟

المشروع: هو نهوض العرب في مرحلة يمكن أن نعرّفها بأنها مرحلة الخروج من السيطرة الاستعمارية الخارجية، ومن الجمود التاريخي الذاتي للدخول في عصر تشكلت قسماته العالمية الأساسية في سياق قيام الثورات الديمقراطية - الاجتماعية في «الغرب»، ثم قيام الثورات الاشتراكية في «الشرق»، إلى قيام حركات التحرر الوطني والقومي في العالم الثالث، إلى تفجر بلدان العالم الإسلامي بحركات الرفض والثورة والإصلاح.

وإذا شئنا أن نلخّص القسمات الحضارية العالمية التي تشكلت في هذا السياق التاريخي لقلنا إنها في خطوطها العامة وتوجهاتها الأساسية:

١ - نزوع إنساني نحو الاكتفاء الذاتي والعيش الكريم، فرداً وجماعة. الأمر الذي تطلب ويتطلّب استثماراً للثروة وتوزيعاً عادلاً لها، وتكافؤاً في فرص التحصيل العلمي وتراكم الخبرات على مستوى الأفراد والجماعات والعالم.

٢ - نزوع إنساني نحو تحقيق الحرية، حرية الفرد والجماعة، الأمر الذي تطلب ويتطلّب صيانةً لحقوق الإنسان والجماعات وحريتها في تقرير المصير وفي التعبير الثقافي والفكري والسياسي.

٣ - نزوع إنساني نحو تحقيق المساواة بين بني البشر على مستوى الأفراد والشعوب والقوميات والأمم، وهو الأمر الذي تطلب ويتطلّب صياغةً جديدة لعلاقات متساوية بين الدول والأمم والقوميات والحضارات والأديان، وإعادة نظر في النظام العالمي السائد والعمل على تغيير أسسه باتجاه إنهاء الهيمنة والاستقطاب الحدّي.

فإذا كانت هذه التوجهات الأساسية لأي مشروع حضاري معاصر هادفٍ أن يحتل موقعاً في الزمان والمكان الراهنين، فماذا يمكن أن يحمله مشروع نهوض عربي؟

يقبل محاولة الجواب على هذا التساؤل من المفيد أن نستعيد التجربة التاريخية لهذا المشروع متوقفين عند أزمنته التاريخية. ولعله يمكن أن نميّز ثلاثة أزمنة يحمل كل واحد منها طابعاً غالباً دون أن يعني هذا التمييز فصلاً، بل إن الطابع الغالب لا يلغي التداخل والتشابك، وإن رفضه أصحابه.

الأزمنة الثلاثة هي:

١ - زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والإصلاحية الإسلامية.

٢ - زمن الاشتراكية القومية.

٣ - زمن «الصحوة الإسلامية»[(١)].

يضيف د. كوثراني أنه كان أمام النهضة جوابان لمواجهة التحدي قدّمه كل من الليبراليين اللذين تماثلوا مع الليبرالية في الغرب، وجواب ثانٍ قدمه مفكرون إسلاميون، عملوا على التوليف بين المرجعية الغربية ومرجعية التجربة التاريخية الإسلامية.

وعليه تكون الأجوبة على أسئلة النهضة، وفق ما يذهب إليه د. كوثراني إما مستفادة من الجواب الغربي الأوروبي بشكل كامل، أو أنها محضّرة وفق ما يمليه من نصائح وما يؤديه من مؤثرات.

لم تكن هذه الأجوبة قادرة على صناعة استقلال حقيقي عن الغرب ولا تقديم جواب إسلامي على أسئلة العصر، ولا مواجهة التحدي الحضاري المطروح من صدمة العلاقة مع الحضارات الأخرى ذات التفوق المادي، الصريح. الشيء الذي غاب عن الدكتور كوثراني هو تفسير فشل أجوبة النهضة أكثر من العمل على وصفها أو عرضها بإتقان.

---

(١) وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥ ص١٢.

كانت هذه النهضة ذات طابع إصلاحي بما عرفناه عن الإصلاح بالمفهوم الغربي ولعله إصلاحية محافظة سعت إلى الدخول في موقعة التحدي ولكنها لم تتجاوز في خطاها باب العتبة، فعملت على أن تحقق:

١ - مدخل الثورة أو إقناع الحاكم بالإصلاح.

٢ - مدخل إقامة الدولة الدستورية.

٣ - مدخل التعليم والتثقيف وبناء مؤسسات الخدمة الإجتماعية.

إن الطابع الإصلاحي لهذه المداخل واضح أنه لا يصل إلى مبتغاه في الإصلاح الحقيقي والنهضة الشجاعة والحكيمة.

كان على رجال النهضة مناقشة مسائل تتعلق بالدولة الإسلامية والحرية ومسائل تتعلق بالثقافة والمفاهيم والعلوم والمؤسسات وأن تواجه التحدي الحضاري وتكسب جدارة الحياة. ولذلك التيار الثالث من النهضة الذي يسميه د. كوثراني «تيار الصحوة الإسلامية» ولذلك سأعطيه المساحة كاملة لشرح طبيعة هذا التيار يقول:

«تميزت السنوات العشرون الأخيرة ببروز جماعات إسلامية ترى أن الإسلام منطلقاً لعمل سياسي يؤمن باستخدام العنف طريقاً إلى التحرر من الاستعمار وللوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة. وقد نمت هذه الجماعات في سياقات تاريخية مختلفة وبسبب عوامل عديدة:

- لقد نما بعض هذه الجماعات من خلال التيار الإسلامي القديم (الإخوان المسلمون)، وتأثّر فكرها بشكل أساسي بنصوص سيد قطب. ومن المعروف أن بعض هذه النصوص اتسم بنبرة متصلبة ومتشددة سببتها التجربة القاسية بين الإخوان المسلمين والنظام الحاكم في مصر.
- كما أن قطاعات من هذه الجماعات نمت من خلال تعثر التجاوب

اليسارية والقومية في العديد من الأقطار العربية (تجربة العمل السياسي الوطني والقومي والاشتراكي). وكان لهزيمة ١٩٦٧ وتجربة العمل الفلسطيني وتعثر الحلول التقليدية وانسداد أفق الحلول السلمية وسياسة كامب ديفيد ومضاعفاتها، دور كبير في توجيه الأجيال الشابة نحو مرجعية ايديولوجية دينية بديلة، رأوها مجسدة في الإسلام ومارسوها عبر مؤسسات تنظيمية دينية بديلة تمثلت في الجامع والمسجد والاجتماعات والحلقات الدينية المختلفة في الأحياء المدينية الشعبية.

- ويساعد على هذا التوجه بصورة متعاظمة، عجز برامج التنمية والتعليم الحديث وسوق العمل عن استيعاب الثورات الديمغرافية التي شهدها ويشهدها الوطن العربي والعالم الإسلامي، والعالم الثالث بشكل عام.

- وجاء نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية ليعطي - وبخاصة في السنوات الأولى - دفعاً تشجيعياً وزخماً مؤثراً في مسوغات العمل السياسي الإسلامي الجديد.

هذه السياقات التاريخية التي نمت فيها أشكال من العمل الإسلامي السياسي شهدت أيضاً، على مستوى الخطاب الأيديولوجي، حركة إنتاج فكري وثقافي إسلامي واسع. فإلى جانب إعادة نشر كتب التراث الإسلامي الكلاسيكي على اختلاف مذاهبه ومقالاته، وإعادة نشر كتب المفكرين الإسلاميين الذين برزوا على امتداد عقود القرن العشرين، وعرفنا كتباً إسلامية أخرى بدأت تُقرأ على المستويين الأكاديمي والجامعي. وهذه الكتب تتناول ميادين متخصصة في مجال مناهج المعرفة والفلسفة والتاريخ وعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة. هذا إلى جانب عدد كبير من

المنشورات التحريضية والتثقيفية التي تستهدف تحقيق الجانب التعبوي المباشر في تربية الناشئة واكتسابها.

نعتقد أن تلك السياقات التاريخية للحركة الإسلامية الجديدة هي التي يطلق عليها تعبير «الصحوة». ولعل التشديد على هذا التعبير ناتج عن جملة من الممارسات والمواقف الثورية التي جددت وأحيت فكرة الجهاد والشهادة على امتداد ساحات المواجهة مع الإمبريالية والصهيونية في المنطقة العربية، كالتصدي لعملية الوجود الإسرائيلي ورموزه في مصر، ودور التعبئة الإسلامية في المقاومة اللبنانية للاحتلال الإسرائيلي، ودور المجاهدة الإسلامية في الانتفاضة الفلسطينية في الأرض المحتلة.

لا شك أن هذه الممارسات أعطت وتعطي العمل الإسلامي الجديد مشروعية مبررة في الوعي التاريخي المحبط الذي يحمله العرب والمسلمون بعد سلسلة الهزائم والنكسات والثغرات في تاريخهم المعاصر.

ولكن مع ذلك ينبغي ألا تنسينا مشروعية هذا العمل الإسلامي الجهادي حقيقة، هي أن البؤر الجهادية والثورية التي تنمو هنا وهناك تتم في وضع استراتيجي عربي وإسلامي يتسم بالتراجع والتفكك والارتباك والتخبط. وكم من مرة أثبتت تجارب التاريخ المعاصر (القريب والبعيد) عجز فكرة البؤرة الثورية عن أن تتسع وتمتد عندما لا تصب في استراتيجية عامة أو لا تصدر عنها. فكثيراً ما يبدأ العمل الثوري أو الجهادي وفقاً لمنطق وقناعة، ثم يوظف لأمر آخر يسعى إليه المخططون والاستراتيجيون الكبار(١).

تحت عنوان النهضة القيام، والنهضة الميلاد الجديد، يتناول محمد عابد الجابري مشكلة النهضة، ويختار الجابري الاشتغال على المعنى

(١) المصدر نفسه ص٢٩ - ٣٠.

اللغوي لينفذ منه إلى المعنى الاصطلاحي ويبني عليه وجهة نظره في العلاقة بين النهضة الأوروبية والنهضة الإسلامية العربية، وقد اختار هذه الطريقة مع كافة المصطلحات في كتابه لنرى ما حصله محمد عابد الجابري من مبحثه «النهضة القيام. . . والنهضة: الميلاد الجديد»: النهضة بالمعنى الأول تعني ما تعنيه الولادة الجديدة من ظهور كينونة جديدة تحل محل الكينونة القديمة. أما بالمعنى الثاني فتعني انتقال نفس الكينونة من حال القعود أو الجلوس إلى حال القيام.

قد لا يستطيع الباحث أن يحدد بالضبط تاريخ ظهور مصطلح «النهضة» بمعناه المعاصر في اللغة العربية، ولكن من المؤكد أنه راج ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي - على الأقل - في الخطاب العربي الحديث، إذ نجد مادة «نهض» وبعض مشتقاتها كـ «نهوض» و«نهضة» تتردد على لسان كثيرين من الرواد أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. والغالب ما تقترن هذه الكلمات في خطابهم بأضدادها، كوسيلة لتحديد معناها: النهوض في مقابل السقوط، والنهضة في مقابل الانحطاط. وذلك هو نفسه المعنى اللغوي لهذه المادة. والسؤال الذي نود طرحه هنا هو التالي: هل تطور هذا المعنى، معنى «النهضة»، في الخطاب العربي الحديث خلال المائة سنة التي تفصلنا عن الأفغاني وعبده، وهل كان هذا المعنى يؤدي، أو هو يؤدي الآن، المعنى نفسه الذي يحمله مقابل هذه الكلمة في اللغات الأوروبية[(١)]؟

يتابع الجابري دراسة مفهوم النهضة في الغرب والعالم الإسلامي من خلال، دراسة تطور المصطلح على المستويين اللغوي والاصطلاحي.

---

(١) د. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦ ص٦١.

وعليه يكون قد اختار الدلالة اللفظية والاصطلاحية لتعيين المفهوم ويضيف أن «هناك إذن مسافة دلالية كبيرة بين «النهضة» بمعنى القيام والحركة، وهو المعنى السائد في اللغة العربية، وبين المعنى الذي تحيل إليه هذه الكلمة في خطاب الحداثة الأوروبية، والذي لا يختلف عن المعنى اللغوي الجاري على الألسن الأوروبية إلا بقدر ما يختلف المصطلح عن معناه اللغوي الأصيل. وتزداد هذه وبعدها يطرح السؤال التالي:

فرض لفظ «النهضة» نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ «بعث» أو «انبعاث» الذي هو أقرب كثيراً إلى المعنى الأوروبي للكلمة: الولادة الجديدة؟ يجيب الجابري:

أعتقد أن الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج كلمات لتكون شعارات للمرحلة وليس التطابق مع مضمون هذه الكلمات في المرجعيات التي أعطت المسافة الدلالية اتساعاً وعمقاً إذا نحن انتبهنا إلى تاريخ استعمال لفظ «رنيسانس» (نهضة) في اللغات الأوروبية. وهكذا نقرأ في قاموس روبير - الصغير - الفرنسي ما يلي: رنيسانس، الميلاد أو الولادة). وبعد هذه الإشارة إلى أصل الكلمة وتاريخ ظهورها في اللغة الفرنسية أول مرة نقرأ ما يلي: «في الاصطلاح الديني: الولادة الجديدة (وهو ما يقابل «البعث» و«الانبعاث» في اللغة العربية)، بعث النفس، بعث الموجودات. وفي المعنى المجازي: ظهور الشيء من جديد أو انطلاقه انطلاقة جديدة. التجديد...». هذا على مستوى الدلالة اللغوية، أما «رنيسانس» كاسم علم: «فقد استعملت في أوائل القرن التاسع عشر (بحرف «ر» الكبير الذي يميز الكلمات الأعلام) للدلالة على الانطلاقة الفكرية التي أثارها، ابتداء من القرن الخامس عشر في إيطاليا أولاً ثم جميع أوروبا، الرجوع إلى الفن والأفكار اليونانية الرومانية. الحقبة

التاريخية الممتدة من القرن الرابع عشر أو الخامس عشر إلى نهاية السادس عشر. الرنيسانس تطابق بداية «الأزمنة الحديثة».

ومما يجدر لفت الانتباه إليه هنا أمران: أولهما أن «النهضة» في قاموس الحداثة الأوروبية تعني: الولادة الجديدة (وليس النهوض بمعنى القيام والحركة). ثانيهما أن هذه الكلمة أصبحت منذ أوائل القرن التاسع عشر، وهو قرن «الحداثة» علماً على حركة فكرية وفنية عاشتها أوروبا في القرنين ١٥ و١٦ وقوامها العودة إلى أفكار وفنون العهد اليوناني الروماني. وهكذا فبينما تعني «النهضة» في خطاب الحداثة الأوروبية ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربعة قرون، فإن معنى «النهضة» في الخطاب النهضوي العربي كان يعني، وما يزال، الطموح إلى القيام والنهوض والحركة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو التالي: لماذا تقتبس منها. ذلك أن ما أطلق عليه خطاب الحداثة الأوروبية، في أوائل القرن الماضي، اسم «النهضة» (الرنيسانس) هو جملة من الظواهر الفكرية والفنية والعلمية والاقتصادية يرى فيها خطاب «الحداثة» ميلاداً جديداً لأوروبا حدث بعد الفترة التي يسميها بـ «عصر الظلمات». وواضح أن التمييز في التاريخ الأوروبي بين عصور متتابعة على الشكل التالي: العصر الكلاسيكي اليوناني الروماني، العصر الوسيط (الظلامي)، عصر النهضة، الأزمنة الحديثة أو عصر الحداثة، أقول إن هذا التحقيب هو من صنع خطاب «الحداثة»، وهو تحقيب يضع عصر الحداثة على قمة التاريخ والتطور. وإذن فحاجة «الحداثة» إلى تأسيس نفسها تاريخياً هي التي تقف وراء هذا التحقيب وتعطي لمعنى «الرنيسانس» ذلك المضمون الذي أصبح الآن مكرساً في القواميس الأوروبية.

أما في الخطاب العربي الحديث فلم يكن اختيار رواده لكلمة «نهضة»

اعتباطاً ولا كان تفضيله لهذه الكلمة على كلمات أخرى مثل «بعث» و«انبعاث» و«تجديد». . . الخ، تفضيلاً عشوائياً. إن الظروف والحاجة هي التي جعلت أولئك الرواد يستعملون «النهضة» و«النهوض». فما كان العرب في حاجة إليه هو النهوض لمقاومة التدخل الأوروبي والاحتلال الأجنبي. وهذا النهوض يجب أن يكون في آن واحد قياماً وحركة. القيام بمعنى استجماع القوى والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي. أما «النهضة» بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفكر والفن والاقتصاد. . . الخ، وهو المعنى الأوروبي للكلمة، فشيء آخر، لا بمعنى أنه يتناقض مع المعنى الأول، بل بمعنى أنه يجد مرجعيته في ثقافة أخرى، في تاريخ آخر. وقد كان لهذا الاختلاف نتائج سلبية تماماً على صعيد تطور الوعي العربي[١].

ما فعله الجابري مع مصطلح النهضة سيفعله مع مصطلح التقدم والتجديد لكنه سيجد في المصطلح الأخير ما يغنيه عن استخدام مصطلح الصحوة.

ويكرر عنوانه المثير: التقدم وغياب الزمان ويقول:

«بقدر ما يحضر الزمان في عنصر «الوحدة» في المشروع النهضوي العربي يغيب المكان، هذا في حين يغيب الزمان في مفهوم التقدم داخل المشروع نفسه[٢].

يعني الجابري في جملته المسبكة، أن النهضة العربية تتجه إلى الماضي لا إلى المستقبل وأن كل الأسئلة المطروحة إنما تجد أجوبتها على لسان الماضي فيما إدخال الزمان يجعل من تسلسل المراحل التاريخية صيرورة وليس مجرد تعاقب. . .

---

(١) المصدر السابق ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه ص١١٧.

حركة النهضة في الزمان تناولها أبو الأعلى المودودي في تبشيره بانتحار الحضارة الأوروبية مستنداً إلى نظرية أرسطو في الكون والفساد معطوفة على نظرية ابن خلدون الاجتماعية ويجعل منها خصيصة كونية لا تقبل الاعتراض لأن الحركة هي إما حركة من القوّة إلى الفعل أو حركة سائرة من الكون إلى الفساد.

وفي قراءته لعصر التنوير في سبيل التأسيس لمرحلة جديدة يقسم د. حسن حنفي ثلاث بدايات جادة وأصيلة بدأت منذ قرنين من الزمان (بداية القرن التاسع عشر).

١) الأولى كان الدور فيها للدين فلا يتغير شيء فيها في واقع الأمة إن لم يتغير فهمنا للدين. تمثل هذا الرأي الحركات الإسلامية.

٢) البداية الثانية للدولة فلن يتغير شيء ما لم تبن الدولة الحديثة ويمثل هذا التيار الطهطاوي.

٣) البداية الثالثة للطبيعة والمجتمع المدني بلغة العصر فلن يتغيَّر شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع. ويمثل هذا التيار العلمانيون ومنهم شبلي الشمّيل(١).

بين قانون الكون والفساد المرتكز إلى أرسطو وابن خلدون عند المودودي، والذي يبشر بانتحار الحضارة الغربية، وتيارات عصر التنوير في أشكالها ومدارسها الثلاث عند حنفي، واستفادة الإثنين معاً من ابن خلدون، تبتعد الرؤية والأهداف حيث أن قانون الحركة والتغير، جعل من العالم «مملكة واحدة» إذا شئنا أن تعبير الممالك عند ابن خلدون، والتقسيم الذي يقوم به العقل في تحليل الظواهر لفهم حركتها، لا يلغي أن

---

(١) انظر د. حسن حنفي. نحو تنوير عربي جديد محاولة تأسيس عالم الفكر المجلد ٢٩ - ٢٠٠١ (مصدر سابق).

هذه الظاهرة أكثر تعقيداً في تطورها من نظرة العقل الراغبة في تبسيط الأشياء لفهمها وتحليلها، وعليه فإن ظاهرة الانتحار كما ظاهرة التنوير كلاهما إذا حدثا فسوف يجمعان في نتائجهما عالمنا المعاصر، ولن يفلت من تأثيرهما شعب واحد من شعوب كوكبنا الأرضي، فلا تنوير للشرق ولا انتحار للغرب، التنوير معاً أو لا شيء..

في دراستنا عن عصر النهضة تناولنا هذه التقسيمات في رؤية إبستمولوجية لإدراك أثر الدرس الإبستمولوجي على فهمنا لتطورات عصر النهضة أو حركة النهضة العربيّة. ونلاحظ بشكل وثيق كيف يجمع د. حسن حنفي، الحركة الوهابية والحركة السنوسية، والمهدية، مع حركة الثورة الإسلامية في إيران تحت عنوان جامع الحركات الإسلامية، لأن هذه الحركات تنتمي إلى الإسلام وتختلف في تفسيره. وإذا كان هذا النوع من الاختلاف رحمة، ومجال للتطور والتجديد عبر تفاعل العقل والنص في عملية الاجتهاد، فإن الرغبة في رؤية الحركات الإسلامية الإصلاحية واحدة، أو الرغبة في توحيد الحقيقة الدينية الإسلامية يعكس رغبة مضمرة، في توحيد الحقيقة المقابلة وجعل الصراع قائم بين حقيقتين، كان قبله المودودي قد بشّر بانتحار الحقيقة المادية أو حضارة الغرب، ونهضة الحقيقة الإسلامية، أو حضارة الشرق الإسلامي، هكذا فعل بدورهم فلاسفة العصور الوسطى، في النظر إلى الحقيقة في فرعها الديني، والوضعي، النقل والعقل، الشرع والفلسفة، ثنائيات متقابلة لا ربط يجمع بينها سوى التنافس والصراع، وهو ما بشر به الفيلسوف الفرنسي التوسير حين نظر إلى تاريخ الفلسفة كصراع بين الفلسفات!

التجديد

● التجديد وعلاقته الجدلية مع الصحوة

يميّز ملا صدر الدين الشيرازي بين التجديد والإبداع. ويضع الشيرازي ما يسميه التأثير التجددي مقابل التأثير الإبداعي. وكما قيل في مقولة أن يفعل فإن صدر الدين يعتبر الفعل تأثير تجددي، والتأثير التجددي في المواد الجسمانيَّة وتأثير الأجسام على بعضها، عبارة عن التحريكات الجسمانية في المواد الجسمانيَّة وذلك على خلاف التأثير الإبداعي الذي هو تأثير ذات الحق والعقول المفارقة في معلولاتها ومبدعاتها[١].

● تجدّد للشيء

التجدّد للشيء إن لم يكن صفة ذاتية له، ففي تجدّده يحتاج إلى مُجدِّد؛ وإن كان صفة ذاتية لشيء، فلا يحتاج ذلك الشيء إلا إلى جاعل يجعل ذاته، لا إلى جاعل يجعلها متجدّدة، إذ الذاتيات لا تعلّل. ولا شبهة أن في الوجود شيئاً حقيقته التجدّد والسيلان؛ وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الزمان والحركة. ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنما الفائض من الجاعل الحق على كل شيء ثباته وفعليّته. فإذا كان ثبات الشيء ثبات تجدّده وفعليته فعلية قوته، فلا محالة يكون الفائض من الحقّ عليه ثبات تجدّده - كالطبيعة - وفعلية قوّته - كالهيولى الأولى -؛ فتجدّد الطبيعة عين ثباتها، كما أن قوة الهيولى فعليّتها. فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى الحق، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات؛

(١) صدر الدين الشيرازي، الاسفار. مصدر سابق ج٢، ص١٩ و١٠٢.

كما أن الهيولى بما هي لها فعلية - وإن كانت فعلية القوّة - صدرت عن المبدأ الفعّال على سنّة الإبداع، وبما هي قوة وإمكان استعدادي يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء. فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما واسطتان في الحدوث والزوال للأمور الجسمانية، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، وينحسم مادة الشبهة المشهورة التي أعيت الفضلاء في حلها[١].

هذه اللمعة الإشراقية للشيرازي تسمح بإدراك عميق للحقيقة المفهومية للتجديد.

ولكن ما التجديد. يقدم د. حسين رحال دراسة وافيَّة في تعريف التجديد وإشكاليه في كتابه إشكاليات التجديد، نورده مع مصادره لإحاطته.

١ - ماذا تعني إشكاليات التجديد في الخطاب العربي - الإسلامي الراهن؟

أ - ما التجديد؟

التجديد لغة من جدد وتجدد الشيء: صار جديداً[٢] ومصدرها الجدة والجدُّ ويحمل معاني عدة منها ما يدل على الجهد والاجتهاد والدأب والتعب وبذل الطاقة فوق الوسع، كما تدل على استئناف عمل أو شيء لا قطعه، مثل جدّد الوضوء وجدد العهد. كما يمكن أن تحمل معنى القطع في بعض الحالات[٣].

(١) د. سميح دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي ج١. ذوي القربى - طهران ٢٠٣.
(٢) ابن منظور، لسان العرب، قم (إيران) نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص١١١.
(٣) سيظهر معنا بعد قليل أن التجديد - اصطلاحاً - سيأخذ معناه من هذه الحالات، بحيث أنه لن يعتبر التجديد تجديداً إلا بأن يقطع مع ما سبقه ويبدأ بتقديم الجديد الذي لا عهد له به.

وجدد الرجل أمره تعني أنه سلك طريقاً واضحاً أو اتخذ رأياً(١).

من هذه المعاني يمكن الاستدلال بالتجديد على إعادة الإنشاء أو استئناف شيء بعدما تم القطع مع شيء بالٍ قديم، ليصبح الطريق الجديد قشيباً حديثاً من خلال بذل الجهد والاجتهاد والتعب. وإذا استعملنا التجديد في مجال فكري يُعطي دلالة على بداية رأي لا عهد لنا به بعدما بلي ما قبله، أي أن التجديد معني بإضافة رأي أو رؤية أو فهم لم يسبق أن قُدم، بعد مخاض من الكد والجهد والاجتهاد والدأب النظري.

أ - ١ - التجديد اصطلاحاً:

يُقصد به تقديم رأي أو فهم جديد للدين الإسلامي، بعدما تقادم الفهم

(١) يقول ابن منظور «الجدة مصدر الجديد (...) ويقال للرجل إذا لبس ثوباً جديداً: أبل وأجدّ وأحمد الكاسي، ويقال بلى بيت فلان ثم أجد بيتاً (...) والأجدّان والجديدان: الليل والنهار ذلك لأنهما لا يبليان أبداً (...) فإن ابن جني قال: إذا كان الدهر جديداً فلا آخر له على أنه لو كان له آخر لما رأيته فيه» (ج٣، صص١١٠ و١١١ و١١٢). ويشير ابن منظور إلى معنى آخر بقوله: «وجهد يجهد جهداً واجتهد، كلاماً، جدّ (الجزء نفسه ص١٣٣) ويقول الطريحي: «يقال: جد بسيره إذا اجتهد فيه والجد بالكسر هو الاجتهاد بخلاف التقصير» (...) و«الجد بالضم والتشديد: شاطىء النهر، وكذا الجدة، قيل وبه سميت الجدة جُدّة أعني المدينة التي عند مكة، لأنها ساحل البحر». و«الجدة بالضم: الطريق والجمع جدد مثل عرفة وعرف، والجادة وسط الطريق ومعظمه الذي يجمع الطرق ولا بد السير عليه، والجمع جواد مثل دابة ودواب، وطريق جدد أي سهل، (الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، قم (إيران) - مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هجرية، ج١، صص٣٢٧ و٣٤٨ و٣٥٠) ومن معانيه القطع: و«تجدّد الضرع: ذهب لبنه، وامرأة جدّاء، صغيرة الثدي (...) وجدّ الشيء يجدّه جداً قطعه والجداء من الغنم والإبل المقطوعة الأذن (...) وحبل جديد: مقطوع (...) وثوب جديد وهو في معنى محدود يراد به حين جده الحائك أي قطعه (...) «وأجدّ ثوباً واستجدّه: لبسه جديداً (...) وثوب جديد: جدّ حديثاً أي قطع» (ابن منظور، ج٣، صص١١٠ و١١١).

السابق وصار غير قادر على مجاراة التطورات السائدة في المجتمعات الإسلامية أو العصر الراهن.

انطلاقاً من هذا التعريف الأولي للتجديد يمكن الإشارة إلى لحظة وعي أو اكتشاف، يشعر فيها أفراد هذه المجتمعات بتقادم فهمهم للدين وبتخلف فكرهم ومجتمعاتهم مقارنة بشيء آخر. لقد كان هذا الآخر هو الغرب الحديث (ما بعد القرن السابع عشر) ولحظة الوعي هي لحظة الاصطدام: «. . . بدأ العرب والمسلمون يملكون الوعي بتخلفهم ويدركون حاجتهم إلى النهوض بعد عصور طويلة من الانحطاط وقد لعب الاحتكاك المباشر بالغرب دوراً رئيسياً في ظهور هذه الإشكالية. . .»[1].

يعلق د. حسين رحال في كتابه «إشكالية التجديد» على هذا التعريف بقوله:

كان الوعي بالفارق «الحضاري» حافزاً للسؤال عن سر تقدم أوروبا وقوتها وغلبتها للمسلمين، من هنا ساد شعور بالحاجة إلى «التجديد» في المجتمع الإسلامي (العربي) لنقله من حال الانحطاط والضعف إلى حال القوة والازدهار.

ورغم أن مصطلح «التجديد» لم يكن رائجاً بحرفيته إلا أن مرادفات أخرى استخدمت للإشارة إلى معناه مثل «الإصلاح» و«الإحياء» و«البعث» و«النهوض» (أو النهضة) وللدلالة على معنى مشابه وهو التجديد بحيث يلحق الشرق بالغرب ويجاريه في التقدم. كان المسلمون والعرب في ذلك الحين (وما زالوا) أمام معضلة جعلتهم يتساءلون: «بأي معنى يظلون عرباً ويظلون مسلمين إذا تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه»؟.

(١) م.ن ص١٣.

ويضيف: إذن حمل التجديد همين: الأول كيفيّة المحافظة على الهوية الإسلامية - العربية والثاني اللحاق بالغرب والاقتداء بنموذجة في التقدم العلمي والتقني والتنظيمي.

ويجدد حسين رحال علاقة التجديد بالاجتهاد جاعلاً من التجديد معنى أشمل بحيث يحتاج الاجتهاد بدوره إلى التجديد.

أ - ٢ - اجتهاد أم تجديد؟:

لا تقتصر عملية التجديد المنشودة على القيام بتقنية «الاجتهاد» كما كانت في العصور القديمة وإن كان يلجأ إلى ما يسمى «بالاجتهاد» لكي يبقى الارتباط بالتفسير والتطوير من داخل «الإسلام»، «فالاجتهاد» يختلف عن التجديد لأن الأول انحصر في التجربة التاريخية الإسلامية في الجانب الفقهي في حين أن التجديد يفتح معنى الاجتهاد على مختلف العلوم الإسلامية والمجالات المجتمعية المرتبطة بها بما يعني أن التجديد أوسع مدى وأشمل(١).

الحاجة إلى «التجديد» بالمعنى الأشمل والأعمق تطال أيضاً مفهوم «الاجتهاد» نفسه ومناهجه التي بدت قاصرة عن خدمة وبلوغ مدى التجديد في مباحثه حول التجديد، يقيم الدكتور محمد عابد الجابري موازنة بينه وبين الصحوة. وإذا كان عنوان البحث يقدم الصحوة على التجديد، فإن غايته حذف الصحوة من قاموس المصطلح الإسلامي، وإثبات التجديد، مصطلحاً إسلامياً أصيلاً.

والحقيقة أن أبحاث الجابري حول الصحوة لا تخلو من تصفية حساب تبعدها عن موضوعيَّة البحث. وما ذنب الصحوة سوى أنها، عند الجابري، ارتبطت بالثورة الإسلامية في إيران، ويكرر هذا الموقف في

---

(١) د. حسين رحال: إشكاليات التجديد، ص١٣ - ١٤.

أكثر من كتاب من مؤلفاته. يريد الفصل بين الصحوة وأخواتها، لأن الصحوة مصطلح منحوت على صورة مصداقه في الثورة الإسلامية الإيرانية. وربما يحتار الباحث في مقالات الجابري، كيف يستطيع فك الارتباط بين زوجين متناقضين: الصحوة، والتجديد لكن سنحاول تفكيك المقالة إلى موضوعات ثلاث: التجديد، الصحوة، العلاقة الرابطة بين الصحوة والتجديد.

ما التجديد عند الجابري؟

يقول الجابري: «التجديد» بالنسبة إلى الرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها بدليل الحديث النبوي المشهور: «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها» (أو «أمر دينها»). وبما أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإن تجديد أمور الدين يعني في ذات الوقت تجديد أمور الدنيا. وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر فإن مفهوم التجديد ومتطلباته لا بد أن يتغير حسب الظروف والأعصار.

وهكذا فإذا كان بعض الفقهاء القدامى قد فسروا «التجديد» على أنه «كسر للبدعة» والعودة بالمسلمين إلى سيرة السلف الصالح فينبغي ألا نقف نحن عند حدود هذا المعنى تقليداً لهم وتقيداً بالتعريف الذي أعطوه لـ «البدعة» والذي استمدوه من ظروف عصرهم ومعطيات واقعهم.

على أن «البدعة» في المصطلح الإسلامي ليست مذمومة دائماً ولا محرَّمة بإطلاق، فلقد ميّز القدماء أنفسهم في البدع، أي في المستجدات، بين ما هو حسن فيه فائدة للناس أو صلاح للسلوك وبين ما هو مذموم، لما فيه من ضرر يلحق الناس أو من انحراف عن السلوك المستقيم. غير أن كثيراً من فقهاء عصر الجمود والانحطاط قد غالوا مغالاة، لا يسمح بها

الإسلام إطلاقاً، في تطبيق مفهوم «البدعة» بمعناها الذي يفيد الذم، على كثير من المستجدات التي لم تكن من البدع بهذا المعنى في شيء، بل إن كثيراً منها كان من التجديدات الضرورية. لقد كان هناك من فقهاء عصر الجمود والانحطاط من اعتبروا بناء المدارس «بدعة» بدعوة أن العلم إنما كان يتلقّى، على عهد السلف الصالح، في المساجد، كما كان منهم من اعتبر بناء القناطر من «البدع» الضالة بدعوى أن الصحابة لم يعرف عنهم أنهم شيّدوها. . . إلخ.

ويعجبني رد الإمام الشاطبي، الفقيه الأندلسي المجتهد المتوفى سنة ٧٩٠ هجرية، يعجبني رده على هؤلاء لأنه كان رداً إسلامياً وعقلانياً تاريخانياً. لقد دعاهم إلى النظر إلى «الجديد» لا من زاوية أنه لم يكن في عصر الصحابة وأنهم لم يكونوا يأتونه بل من زاوية ما قد يكون فيه من المصلحة. يقول عن هؤلاء الفقهاء: «إن عدوا كل مُحْدَث العادات بدعة فليعدّوا جميع ما لم يكن فيهم (= الصحابة) من المأكول والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأول - زمان الصحابة - بدعة. وهذا تشنيع. فإن من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والأمم، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم، وهذا من المستنكرات جداً». من هنا يلح الشاطبي على التمييز بين البدع في العبادات والأمور المتعبد بها، والبدع التي تتعلق بالأمور التي تجري مجرى العاديات أي التي تقتضيها الحياة الاجتماعية وتطورها، فكل ما لا يؤدي إلى ترك عبادة من العبادات التي نص عليها الإسلام ولا إلى أحداث عبادة لم ينص عليها فليس بـ «بدعة» بالمعنى المذموم للكلمة.

من هنا يتضح ضيق التعريف القديم لـ «التجديد». فإذا نحن قصرناه على «كسر البدعة»، كما يقول بعض الفقهاء، ضيقنا نطاقه إلى درجة يصبح

معها مقصوراً على محاربة الانحراف في العبادات، إما بالزيادة وإما بالترك. وهذا إن كان يكفي في العصور السابقة فهو اليوم لا يكفي ولا يفي بالغرض من «التجديد» كما هو مطلوب. نعم يمكن أن يسمى هذا «صحوة»، وفي هذه الحالة سينصرف معنى العبارة الذائعة اليوم، عبارة «الصحوة الإسلامية»، إلى ما يُشاهد من إقبال على أداء الشعائر الدينية والتزام بعض مظاهر الخلقية الدينية. أما ما عدا ذلك من شؤون الدنيا فسيبقى ينتظر «التجديد»... وما أكثر ما فينا ينتظر التجديد[١].

إشكالية تعريف الجابري للتجديد تظهر ما يلي:

١) إن الحديث الشريف الذي استند إليه، إنما يقصد الفقيه المجدد، وقد نعته الإمام الغزالي «بالمجدد القرني» وليس التجديد لمفهوم فلسفي.

٢) لم ينتبه الجابري إلى علاقة التجديد بالاجتهاد، لأن الاجتهاد صفة الفقيه، الأمر الذي انتبه له د. حسين رحال، بل ذهب إلى مناقشة التجديد وإشكالية البدعة، لأن الذين ينكرون الاجتهاد، يجدون في اجتهاد جديد نوع من أنواع البدعة.

٣) لو عدنا إلى تعريف الشيرازي للتجديد، لأدركنا تميزه بين التجديد والإبداع. التجديد أو الايثار التجديد، مناط بالطبيعة والفعل الاجتماعي فيما الإبداع من فعل الحق تعالى. بمعنى الخلق من العدم. وعليه فإن مقولة الإبداع الشيرازية هي الكفيلة بجعل فعل التجديد في دائرته فعلاً بعيداً كل البعد عن شبهة البدعة، التي حاول الجابري تزيينها مرتبكاً.

لقد أثمرت حركة الصحوة الإسلامية تجديداً على مستوى الأصول

(١) د. محمد عابد الجابري. وجهة نظر، مركز دراسة الوحدة العربية، ١٩٩٤. ص٤٢.

والفقه، والكلام الجديد والفلسفة (الشيرازي لقبه مجدد الفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر). وكذلك في الآداب والعلوم والفنون.

أما مسألة الإبداع أو الخلق فإنها إذا لم تكن من عدم، فهي إبداع إنساني وتجديد، فاعل في حركة الزمان والمكان. . .

والآن ماذا عن الصحوة؟



قراءات نقدية
في علاقة الصحوة وأخواتها

. . . بعد إدراك ماهية الصحوة عند دعاتها ومعرفة تطوراتها، وطبيعة العلاقة مع النهضة والإصلاح والتجديد والتنوير، وما تعانيه الصحوة من مشكلات، وما يلزمها من عناية وإرشاد.

كيف نحافظ على كيان الصحوة وديمومتها نذهب إلى قراءة الوجه الآخر من المشهد الصحوي، بمتابعة الأبحاث النقدية في تعيين علاقة الصحوة وأخواتها وسنتناول مباحث نرى أنها متدرجة على مستوى الموضوع النقدي من الأدنى إلى الأعلى، من النقد الخفيف إلى النقد الثقيل. وكلٌ يدافع عن وجهة نظره، فيما الحقيقة الموضوعية تتوزع بنسب إدراكها ولا تحتويها نظرية واحدة.

الأبحاث التي كتبها د. رضوان السيد متحركة المواقف، متغيرة وفق طبيعة المراحل السياسيَّة، مرةً يكون فيها من أنصار الصحوة ثم يرشقها بنقدٍ خفيف، وبعدها يجعل الواقع مصدر للصراع على الإسلام، ثم لا يستخدم المصطلح الصحوة، بأقل مما نسبه إليه نقّادها وفي مقالة له بعنوان: الفكر الإسلامي المعاصر نظرة في أصوله وتطوراته[1].

يفتتح المقالة بمقولة صدمة الغرب مستنداً إلى قولٍ للسيد محمد رشيد رضا، قد يسلط الضوء على مواقف الرجل كما يفيد صاحب البحث.

يقول السيد محمد رشيد رضا في إجابةٍ له بمجلة *المنار* على سؤال

---

(١) مجلة الإنسان المعاصر، الإصدار ٣، شتاء ١٩٩٦ ص ص [١١٩ - ١٣١].

سائل عام ١٩٠٧م: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [المُقيّد بالشورى] أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام..».

يعلق د. رضوان السيد على نص رشيد رضا في مجلة المنار بأنه صورة عن أثر صدمة الغرب على الإصلاحية الإسلامية واعتبارها وفق وصف خير الدين التونسي كالسيل الذي لا يمكن دفعه، وذلك ينبهنا إلى إعادة اكتشاف الإسلام نفسه أو بعض قيمه الكبرى.

لقد فتحت صدمة الغرب ضرورات التغيير والتجديد عند الإصلاحيين الإسلاميين الذين لجأوا إلى آلتين:

١) آلية إعادة الاكتشاف للقديم وتأويله.

٢) إيجاد مظلة للعوالم والمجالات الجديدة يعني مظلة للتجديد.

بعدها ينتقل د. رضوان السيد للموازنة بين الإصلاح والتجديد، في الإصلاحية العثمانية، ودولة محمد علي في مصر، وبرزت على صعيد الفقه العودة إلى فقه المقاصد عند الإمام أبو إسحق الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتابه الموافقات حول مقاصد الشريعة. لكن الإصلاحيون المغاربة والمشارقة العرب فشلوا في إيجاد الحلول لقضايا عدة، من ضروريات الدولة المعاصرة (اقتصادية، وسياسية). وسبب هذا الفشل في رأي رضوان السيد قصور المنهج القياسي عن إدراك مقاصد الشريعة، يعني فشل منهجي في الفقه التقليدي وذلك يعود إلى خلل علاقة الفقه بالدولة في عشرينيات القرن الماضي.

وبعد لحظة «صدمة الغرب» جاءت لحظة تحالف الفكر الإصلاحي

الإسلامي مع روّاد مشروع الدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي وفيها الموقف من إلغاء الخلافة.

ويذهب د. رضوان السيد إلى أن السيد محمد رشيد رضا يمكن اتخاذه نموذجاً للتحوّل في تلك المرحلة الحاسمة، التحوّل من الإصلاحية إلى السلفية وقد حدث هذا التغيير استناداً إلى ابن تيميّة في منهج السيد رشيد رضا في الاستنباط الفقهي.

لم يجاهر السيد رشيد رضا بالعداء للدولة الوطنية الحديثة. لكنه توقف عن الكتابة السياسية الجزئية، وانصرف إلى مقالات تعالج أوضاع المسلمين في العالم، وتنبه إلى مخاطر الغرب.

كان الشيخ حسن البنا معجب بالسيد رشيد رضا وما كانت للسيد رضا ولا للإمام حسن البنا علاقات وثيقة بالأزهر ومثل ذلك بداية الانفصال بين الإصلاحيين والدولة الوطنيّة وتولّدت من هذه المرحلة، الصحوة الإسلامية التي يعرض طبيعتها د. رضوان السيد في النص التالي حيث يصف الصحوة الإسلامية بأنها اشتياق عميق للحياة يقول:

«وجاءت الخمسينات بما لم يكن في الحسبان. فقد سقطت الدولة الوطنية الليبرالية، ذات الأحزاب الجماهيرية الكبيرة، تحت وطأة الهزيمة في فلسطين، وهجمة الولايات المتحدة للحلول محل المستعمرين القدامى، والاستقطاب الحاصل على الصعيد العالمي نتيجةً لنشوب الحرب الباردة، واعتنق المسيطرون الجدد أيديولوجيا التحديث والتنمية والعدالة الاجتماعية والوحدة، واصطدموا بكل القوى الاجتماعية والسياسية الموجودة على الساحة. وفي مصر فعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين كانوا قريبين من حركة الضباط الأحرار؛ فإن رجالات ثورة العام ١٩٥٢م، الحريصين على تصفية القوى الموجودة من أجل الانفراد بالسلطة؛ سُرعان

ما اصطدموا بالإخوان المسلمين - فأضيف إلى القطيعة مع الغرب في فكرهم، قطيعةٌ مع الأنظمة الجديدة الخائفة منهم. وزاد الطين بلّةً لجوء الضباط لملء الفراغ الأيديولوجي لدى النخبة الحاكمة، إلى الاشتراكية التي سمّوها عربية وعلمية، فشعر الجميع أن هناك اتجاهاً لفصل الدين عن الدولة بشكل كامل.

ووسط الصراع المستعر ظهرت أطروحة الحاكمية المنسوبة لسيد قطب في تفسيره للقرآن، وفي كتيّبه معالم في الطريق؛ تلك الأطروحة التي تحمل على الجاهلية السائدة، وتعتبر الاستبداد بالأمر في دولة الضباط الاشتراكيين شركاً، وتألُّهاً - فذكَّر ذلك بقول الشيخ البنّا أنه تأثر بالسيد رشيد رضا. ومع أن التيار الرئيسي في الإخوان المسلمين لم يؤيد أطروحة سيد قطب، والقلة من مؤيديه؛ فإن الإسلام الراديكالي المتشرذم الذي أنتجه عقدا القطيعة (١٩٥٤ - ١٩٧٤م) بدا قوياً وواثقاً من نفسه في السبعينات. وقد اشتد عودُهُ مع انتصار الثورة الإسلامية بإيران عام ١٩٧٩م، واتجه لفرض تطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية. ومن المعروف أنه مع قتل حركة الجهاد للرئيس السادات، تحول الإسلاميون إلى أن يكونوا تيار المعارضة الرئيسي في كثيرٍ من البلدان العربية.

على أن الإسلام العنيف هذا ليس هو التيار الرئيسي فيما عُرف بالصحوة الإسلامية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وإن يكن الإخوانُ المسلمون وتفرعاتهم تياراً بالغ الأهمية ضمن الصحوة تلك. وإذا أمكن تعليل ظهور حركات الإسلام السياسي العنيفة بعنف الدولة تجاه المجتمع نتيجة الفشل في حل المشكلات التي أتت لحلها؛ إذا أمكن ذلك، فليس ممكناً تعليل الصحوة أو الإقبال على أسلمة المجتمع بطرائق شعائرية ورمزية بفشل الدولة أو قمعها. إنها حركةٌ شاملةٌ وعالميةٌ،

وتتجاوز ديار الإسلام إلى ديار الأمم الأخرى وأديانها. المظهر الشامل للصحوة هذه عندنا: اشتياق المجتمع العميق للحياة حياة إسلامية كاملة ضمن أعراف وتقاليد وشعائر نابعة من القرآن والسنة، وفي بحبوحة الجماعة ودفئها.

إن هذه الحركية التي دبّت فجأة في أوصال مختلف الفئات الاجتماعية أواخر الستينات توشك اليوم أن تبلغ مداها. وهي في تقدمها الدائب نحو الأهداف الغامضة بعض الشيء تترك آثاراً لا تقتصر على تغير مفاهيم العلاقات الأُسرية والمدينية الخاصة؛ بل تتناول الحياة العامة كلها بما في ذلك جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. جيل كيبيل، الذي كتب دراسة معروفة عن حركة الجهاد التي قتلت الرئيس السادات، عاد في دراسة أخرى ليسميها: ثأر الله. بيد أن هذا التعبير يوحي بمرارة لا تعرفُها الفئات الأوسع، والتي تشعر برضاً عن النفس، وسلام مع المجتمع، وأحياناً مع الدولة؛ لولا تلك النزعة الدعوية الغلابة التي لا تتسامح ولا تتهاون في التعامل الشديد أحياناً مع الآخر المختلف في الداخل والخارج.

● منهج التأصيل

ويسود الفكر الإسلامي المعاصر كلّه اليوم، وبتأثير من حركيات الصحوة وفاعليتها نهج التأصيل الذي بدأه السيد رشيد رضا على نحو غير كاملٍ وربم غير واع. فقد ظل السيد رشيد رضا رغم كل شيء فقيهاً تهمُّه تدقيقات الاستدلال، وطرائق علماء أصول الفقه، ونهجهم التقعيدي والقياسي. أما الصحويون والراديكاليون منهم على الخصوص؛ فإنهم يمضون بشكل مباشر ودونما توسُّط من أي مبدئيات نظرية إلى القرآن. ولأنهم في غالبيتهم العظمى لم يتلقوا ثقافةً فقهيةً وأصوليةً منتظمة؛

فالتأصيل والحال هذه ليست عودة للتقليد، وليس هو الإسلام التقليدي؛ بل هو أمرٌ جديدٌ تماماً. وما وجدتُ ما يشبهه غير مسلك البروتستانت الأوائل في القرن السابع عشر، الذين ألفوا الكنيسة ولجأوا للعهدين القديم والجديد. بيد أن أولئك فهموا الأمور غالباً بطرائق مجازية، بينما يفهم الإسلاميون الراديكاليون اليوم ذلك بالطريقة الظاهرية، وإن وسَّطوا ابن تيمية أو ابن كثير أو ابن قيّم الجوزية أحياناً بينهم وبين القرآن. وحتى وقت قريب ما كان هؤلاء يقيمون تفرقةً واضحةً بين الأمور العقدية والأخرى اليومية التدبيرية. ولذا بدا كلُّ خصام بينهم وبين السلطة السياسية خصاماً عقائدياً لا حلّ له إلا النصر أو الشهادة. لكن مع استتباب الأمر على المستوى الاجتماعي لتيار الصحوة العام، وازدياد ثقتهم بأنفسهم، وظهور فقهاء محترفين من بين صفوفهم؛ بدا كأنما الأمور سائرة إلى شيء من الهدوء والاعتدال.

لقد شاع تعبير: ترشيد الصحوة، الذي راعى إمكانية وصولهم للسلطة منفردين أو بالمشاركة، وراعى أخيراً ضرورة إقامة علاقة من نوع ما مع العالم الخارجي.

ويخلص الدكتور رضوان السيد إلى أن الفكر الصحوي، وفي جانبيه السياسي والاجتماعي على الخصوص ما زال فكراً مأزوماً يقول: على أن هناك أموراً لا بدَّ من ذكرها في خاتمة هذا العرض للظاهرة الرئيسية في الفكر الإسلامي المعاصر. فالفكر الصحوي، وفي جانبيه السياسي والاجتماعي على الخصوص ما يزال فكراً مأزوماً. لا يزال الطابع التحشيدي غالباً عليه، كما لا يزال موقفه من العنف داخل الجماعة يثير مشكلاتٍ جمة. ثم إن علاقته بالغرب الحافلة بالعداء الثقافي تحول دون انفتاحه على المنجزات الإنسانية الكبيرة والضرورية. وقد فشلت الدولة القطرية العربية ذات الإيديولوجيا القومية في حل المشكلات المتفاقمة

طوال العقود الأربعة الماضية. وما حققه الإسلاميون حتى الآن هو نجاحهم في تجديد الحياة الاجتماعية أو جعلها أكثر تضامناً وتلاؤماً وحميمية: فهل سيتمكنون من ذلك في الجانب السياسي؟ وهل ستكون لهم مقارباتٌ مختلفةٌ وأكثر نجاحاً في حل مشكلاتنا المختلفة؟! إنه لا حاضر لنا، فهل ستكونُ لنا معهم حياة وتكون حياة أفضل(١).

يتضح أن تعيين أزمة الفكر الصحوي عند رضوان السيّد يقوم على ما يلي:

١ - التركيز على الجانب السياسي من أزمة الصحوة.

٢ - أن الأزمة السياسية في الصحوة، مردها إلى فشل القياس الفقهي التقليدي في إدراك فقه مقاصد الشريعة (الفقه المقاصدي).

٣ - هذا التمييز يقوم على موازنة مضمرة بين فكر ابن تيمية وفكر الشاطبي أو بين «المقاصدية والسلفيّة».

٤ - توجيه الأسباب الأخرى للصحوة إلى ممارسة العنف والمبالغة في العداء للغرب.

٥ - النقد الموجه للصحوة وأزمتها تظهر أن هذه الأزمة لا تزال مستمرة، رغم الفكر الترشيدي للصحوة. (انظر مساهمات كل من القرضاوي وفتحي يكن وغيرهما).

٦ - وعليه يكون التساؤل عن إمكان الوصول إلى غدٍ أفضل مع هذه الصحوة من نوع التساؤل السلبي الذي يحمل جواب النفي في طياته.

كتب الدكتور رضوان السيد هذا البحث عام ١٩٩٦. بعدها كتب الصراع على الإسلام عام ٢٠٠٤.

---

(١) انظر: د. رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر في أصوله وتطوراته، مجلة الإنسان المعاصر الإصدار٣، شتاء ١٩٩٦، ص١٤.

وقدَّم ومساهمات ومؤلفات أخرى وحصل عنده متغيرات في الفكر والسياسة وما يلفت في مبحث الصحوة أن رضوان السيد يربطها بالحركة السياسية الإسلامية، وكذلك بالثورة الإسلامية في إيران مما جعل هذه الثورة واحدة من العلل الفاعلية للصحوة. بل لعله كالآخرين يجد هذا المصطلح مرتبط بالتزامن مع قيام الثورة الإيرانية، وكذلك الحركات الإسلامية الثورية الأخرى.

ليس يسيراً البحث في مسألة الصحوة. لقد تداخلت مفاهيم الصحوة وإشكاليتها مع أخواتها الإصلاحية والتجديد وسواهما إلى درجة من الاختلاف والاتفاق على مستوى المفهوم والموضوع والبرنامج والمناهج يصير معها وجوب تدخل العقل الفلسفي بالتقسيم والتفكيك، والتحليل، وإعادة التركيب والتنظيم لإدراك حقيقة الصحوة التي جعلنا منها عنواناً رئيسياً في هذا الكتاب، يستلزم إلغاء هذا البحث حول ما يستحق من العناية والإحاطة بإشكاليته الفلسفيّة ما فيه كفاية البحث في مناقشتها للوصول إلى حقيقة الصحوة الواقعية.

تعرضت الصحوة لنقدٍ صريح من قبل أنصار الإصلاح والنهضة وكأنها هدف سهام نقد الباحث في جدل الأفكار والوقائع في ما يعرف بعصر النهضة والإصلاح وكأن الصحوة دخلت في هذا العصر وطابعه الإبستمولوجي كعامل إعاقة وقطيعة وإنقلاب على أهداف النهضة وتياراتها الإصلاحية. ونسب بعضهم نشوء الصحوة إلى الثورة الإسلامية في إيران، فيما أرجعها آخرون إلى بداية نشوء الحركات الإسلامية، التي نشدت في مشروعها بناء دولة إسلامية وطرحت مسألة الحاكمية، وقيام الدولة الإسلامية هدفاً رئيسياً للصحوة. ولم يتنبه أصحاب هذا الرأي إلى أنهم في دفاعهم عن النهضة والإصلاح والتجديد، جردوا هذه المفاهيم من علتها الغائية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي ومسألة الدولة وقيام الحكومة

الإسلامية، وكان الهدف من كل أفكار النهضويين والإصلاحيين، فتح حوارات فكرية، ذات طابع جدالي نظري، مع الأفكار السائدة في عصر الأنوار والنهضة في أوروبا.

الفكر يبدو في انفصال تام عن الواقع. فيما يأخذون على الصحوة ربطها فكرها بحركة الواقع لتغييره وإقامة حاكمية الإسلام وعليه يكون ربط الصحوة بالثورات الراهنة أكثر تعبيراً عن الحقيقة الواقعية.

حتى يستقيم البحث في هذه الشبكة المتداخلة، من صراع الأفكار وتمايزها سنعمد إلى التقسيم التالي:

١) تعريف الصحوة عند أصحابها ومتابعة هذا المفهوم في تطوراتها اللاحقة. دراسة ظاهرة الصحوة، كما تعبر عن نفسها والدعاة لها، خالصة من نقد الناقدين واعتراض المعترضين.

٢) مناقشة الآراء التي تناولت مفهوم الصحوة بالنقد ومقارنتها مع أخواتها الإصلاحية والتجديد وسواهما.

٣) الوصول إلى نتائج تركيبية، تضع الصحوة في مكانها وتعيين صلاحية علاقتها بالثورات العربية الراهنة.

يعرف الدكتور حسن الترابي الصحوة الإسلامية وفق ظواهر التاريخ الدورية، المستفادة من القرآن الكريم خلاف ما ذهب إليه محمد عابد الجابري باعتبار مصطلح الدعوة لا جذور له في التراث الإسلامي؛ وعند الترابي:

الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية دورية: يصيب المسلمين ذبول في دوافع الإيمان وضوابطه وخمول في الفكر والفقه وجمود في الحركة والجهاد وتضربهم الابتلاءات الداخلية والخارجية فينحط كسبهم التاريخي، ثم تستفزهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا ويحضهم الوعي بالانحطاط عن

أمجاد سالفة والذل إزاء تحدّ خارجي فينهضوا من جديد - يحيا الإيمان وينتعش الفكر وتنشط الحركة. ولهذه الدورة إشارات في القرآن (مسيرة بني إسرائيل في صدر سورة الإسراء) وفي الحديث «بشارة الرسول بحديث التجديد كل مائة عام»، ولها شواهد في تاريخ المسلمين.

والصحوة التي يدور عنها الكلام هنا إنما هي دورة الوعي المتجدد التي غشيت بوادرها العالم العربي - والإسلامي - بعد فترة الذل والمسكنة التي أعقبت تمكن الاستعمار، فظهرت قبيل الحرب العالمية الثانية، وتعززت بعدها حتى اشتد وقعها واشتهرت بالترويج الإعلامي البالغ في آخر السبعين وبعدها.

والصحوة الإسلامية تتجسد بوجه سافر في المنظمات الإسلامية التي حملت الوعي المتجدد فقامت داعية للإسلام على الصعيد الفكري تدحض عنه الريب والشبهات وترد الثقة بحقه والعزة بتاريخه، أو نشطة في العمل الاجتماعي تربي الشباب أو تعمر المساجد أو تكافح الرذيلة، أو عاملة في الساحة السياسية لتمكين الدين بالسياسة والجهاد. ولربما ينصرف الانتباه إلى الجماعات الإسلامية ذات البعد السياسي كالجماعات التي تنسب للإخوان المسلمين أو للجهاد الإسلامي، ولكن الصحوة الإسلامية تحملها جماعات كثيرة وإن لم تكن كلها مثيرة للانتباه.

بل أن حركة الصحوة الإسلامية لا يمكن أن ترد إلى محاور النشاط الإسلامي المنظم فقد غدت تياراً فكرياً سائراً. وظاهرة اجتماعية واسعة وشعوراً ممتداً بلتحرر من الفئة تقيم الفكر وأنماط الحياة الأوروبية، وبالعودة إلى أصول الانتماء الإسلامي، وبالتحفز لتمكين قيم في واقع الحياة. ثم أن الأمر لم يقتصر على الحركة الشعبية فالنظم الحاكمة قد انفعلت شيئاً ما هو الصحوة طوعاً أو كرهاً وقد عبرت عنه في بعض

تدابيرها السياسية لا سيما في الإعلام والتربية القانونية لا سيما في محاولات تطبيق الشريعة. ويمكن أن ندعي أن الصحوة أصبحت قوة تاريخية كاملة دون أن نبلغ بالادعاء إنها قدر تاريخي محتوم العاقبة، فذلك أمر مرهون بشرائطه الإيمانية والودية.

والصحوة الإسلامية إذ تحدث آثارها على الواقع العربي إنما تستجيب لتحديات وتتعامل مع قوى تاريخية أخرى فاعلة في المنطقة: فهي لا تتفاعل مع مثالات الإسلام فقط وتتفاعل مع الواقع وما يسود، من مذاهب ومواقف. ولذلك لا بد من تعدية كلام الصحوة أحياناً إلى السباق الفكري العربي كله الذي لا يفهم مغزى مواقف الصحوة إلا بالنسبة إليه[١].

ويرى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي أن صحوة الشباب الإسلامي ظاهرة صحية يجب ترشيدها لا مقاومتها وأن من خصائص هذه الصحوة أنها ليست صحوة مقصورة على الحماس أو الكلام أو الشعارات إنما هي صحوة تقوم على الالتزام بأحكام الإسلام وآدابه حتى السنن والمستحبات منها. ويحمد لهذا الشباب المؤمن أنه أحيا ما كان قد مات من سنن وآداب بين أمثاله من المتعلمين إلا قليلاً ممن رحم ربك، ووسع ما كان في دائرة ضيقة منها، وظهر في أفق مجتمعاتنا - بعد غياب طال سنين - أولئك ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢].

وعلى هذا نشأت الجماعات في الجامعات والمعاهد وأقيمت فيها بجهودهم المساجد، وارتفع فيها الأذان، وقامت الجمع والجماعات،

---

(١) د. حسن ترابي، في كتاب (الصحوة الإسلامية رؤية نقدية من الداخل) الناشر للطباعة بيروت ١٩٩٠، ص٨٦.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١١٢.

وانتشر الحجاب - بل النقاب - بين الفتيات، ونشرت الكتب والرسائل الإسلامية على نطاق فسيح، وبرز هذا الجيل الرباني الملتزم، الذي هو - في الواقع - أعظم وأغلى ما في بلادنا العربية والإسلامية اليوم يجمعون بين سعة العلم والورع والاعتدال.

ويقدم الشيخ القرضاوي نصائح للشباب الصحوة الإسلامية في سبيل آداب الحوار، ومراتب المأمورات في الشرع بين الواجب والفرض والمستحب حيث يقدم الفرض على الواجب والواجب على السنة والسنة المؤكدة على المستحب وتقدم القربات الاجتماعية على القربات الفردية ولهذا يفضل الجهاد على العبادة الفردية ويفضل الفقه والعلم على العبادة، والفقه على العابد، وإصلاح ذات البين على التطوع بالصلاة والصيام والصدقة وبعدها يعين الشيخ القرضاوي مراتب المنهيات من المكروهات تنزيهاً وهو ما كان أقرب إلى الحلال والمكروه تحريماً وهو ما كان من الحرام أقرب ومنها المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس ومنها المحرمات والحرام نوعان: صغائر وكبائر الصغائر تكفرها الصلاة والصيام والصدقة.

أما الكبائر فلا يغسلها ويمحوها إلّا التوبة صادرة من قلب كواه الندم وطهره الدمع السخين ثم يفصل في مراتب الأحكام واختلاف مراتب الناس، وأن اللهم لا يخرج المسلم من دائرة المحسنين وبعدها يدعو شباب الصحوة الإسلامية بقوله:

١) عايشوا جماهير الناس.

٢) احسنوا الظن بالمسلمين[١].

وفي هذه الدعوة يختم الشيخ القرضاوي نصائحه لشباب الصحوة وما

(١) الشيخ يوسف القرضاوي المصدر نفسه، ص٢٩.

قدمه يصدق عليه موقف الداعية والفقيه من مسألة الصحوة التي ينسبها إلى الشباب باعتبارهم جمهورها الأكثر، التزاماً وحماسة...

بدوره الدكتور الشيخ فتحي يكن يقدم أفكار محددة إلى أصحاب الصحوة الإسلامية منها:

١) - أن كل حركة إسلامية يجب أن تعتبر نفسها جماعة من المسلمين لا جماعة المسلمين لأن اعتبار كل فريق أنه يمثل الإسلام وجماعة المسلمين يؤدي في معظم الأحيان إلى الغلوّ والتطرف والاستكبار ومحاولة كل فريق العمل على إلغاء الفريق الآخر.

٢) قاعدة تغيير الأحكام بتغيير الزمان. وعليه فإن الدعوة الإسلامية حتى تتحقق أهدافها القريبة والبعيدة يجب أن يحملها مشروع عقلاني علمي يراعي مقتضيات الواقع ومتطلبات المرحلة ضمن بعد إستراتيجي مبدئي وثوابت شرعية موثقة وقطعيّة الثبوت والدلالة.

من الأمور العلومة من الدين بالضرورة، أن الإسلام هو خاتم الرسالات، والذي يمثل قمة الكمال والاكتمال للرسالات والنبوات جميعاً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾(١).

والدعوة إلى الإسلام من هذا المنظور ومن خلال هذا المنطلق تعتبر فريضة شرعية وضرورة بشرية، ليس للمسلمين فحسب، وإنما للناس أجمعين، وصدق الله تعالى حيث يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾(٢) هذا المفهوم لا يختلف عليه أحد من المسلمين خاصتهم وعامتهم.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٧.

إنما الاختلاف واقع في تصور الدعاة والعلماء والعاملين للإسلام لطرائق العمل الإسلامي وأساليبه ومناهجه، بل لكثير من مبادئه وشروطه...

هذا الاختلاف أدى إلى تعدد المدارس والتيارات الإسلامية، وإلى نشوء مشكلات كثيرة بعضها كبير وخطير، ليس على الدعوة الإسلامية فحسب وإنما على الإسلام كرسالة حضارية، الهدف منها إنقاذ البشرية مما تعاني منه من بؤس وشقاء ومشكلات ومعضلات.

١ - جماعة من المسلمين لا جماعة المسلمين:

أود أن أبدأ كلامي بتناول قضية أساسية من خلالها تتوالد المشكلات وتتكاثر الأخطاء والمعضلات، وتتعاظم الخلافات والصراعات، على الساحة الإسلامية، وهي قضية اعتبار كل فريق يدعو إلى الإسلام، أنه يمثل الإسلام، ويمثل جماعة المسلمين، وليس جماعة من المسلمين. وهذا ما يؤدي في معظم الأحيان إلى الغلو والتطرف والاستكبار، ومحاولة كل فريق العمل على إلغاء الفريق الآخر، مع أن المنظور الشرعي يخالف هذا المنهج تماماً من خلال قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾(١).

٢ - قاعدة تغيير الأحكام بتغيير الأزمان:

وإذا كانت الهجمة على العرب والمسلمين شرسة وضارية وعلى مستوى عال من التخطيط والوعي والدقة فإن ذلك يقتضي مواجهتها بعمق وتخطيط وبعد نظر، ومعرفة بالعصر وعلى قاعدة (وجوب تغيير الأحكام بتغيير الأزمان)، وفي ضوء فقه الأولويات وفقه التوازنات.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٢.

إن الدعوة وخطابها ومشروعها يجب أن يأخذ بعين الاعتبار كل الظروف المحيطة، من تركيبة المجتمع، إلى تعدديته الحضارية والثقافية، إلى انتماءاته السياسية إلى قدراته ومشكلاته الاقتصادية، إلى علاقاته الإقليمية والدولية وإلى غير ذلك من الاعتبارات.

إن الدعوة الإسلامية حتى تتحقق أهدافها القريبة والبعيدة يجب أن يحملها مشروع عقلاني علمي، يراعي مقتضيات الواقع، ومتطلبات المرحلة ضمن بعد استراتيجي مبدئي، وثبات شرعية وثقة قطعية[١].

يحدد الشيخ محمد علي التسخيري حقيقة الصحوة الإسلامية بأنه:

حقيقة الصحوة الإسلامية

من نافلة القول أن نتحدث عن التركيبة الإسلامية - ككل - إلّا أن التذكير بها يحقّق تمهيداً جيداً لفهم حقيقة الصحوة الإسلامية. فالإسلام عقيدة تحدّد للإنسان موقفه من الكون والحياة والإنسان بتاريخه وحاضره ومستقبله. وتنبثق من هذه العقيدة مفاهيم تشكل أساساً عملياً واسع الأبعاد. وعلى أساس العقيدة والمفاهيم الحياتية، تتخذ العواطف الإنسانية مساراً توجيهياً تختلف اختلافاً حقيقياً عنها عندما لا تعيش في هذا الإطار.

وبعد كل هذه الأرضية المناسبة يأتي البناء الاجتماعي الإسلامي ليشمل تخطيط الإسلام كلّ نواحي الحياة الإنسانية.

وحينئذ فالمسلم الواعي حقاً يتمتع بالعناصر التالية:

أولاً: فهم الحقيقة الإسلامية فهماً مطّرد العمق.

وثانياً: إيمان منطقي بها.

---

(١) الشيخ فتحي يكن، أفكار إلى أصحاب الصحوة، مجلة الرصد، عدد ٥٩ - ص٣٦.

وثالثاً: نفوذ إيماني إلى العواطف، وصياغتها الصياغة التي تنسجم بها مع الأسس.

ورابعاً: نقل واع لها إلى المجال العملي، الشخصي والعام.

إنها العناصر التي يمتاز بها المسلم الواعي، والتي يصعد الإنسان بها مدارج الكمال من خلال تأصلها في وجوده وحياته.

بعد هذا التحديد لمعالم الوعي والصحوة، يمكننا أن نشخص تحققها في أي زمان ومجتمع، عبر ملاحظة تحوّلها إلى ظاهرة اجتماعية، وعدم اقتصارها على مجموعة صغيرة. نعم إذا شملت الصحوة قطاعاً كبيراً، وتعاطفت معها الأكثرية الجماهيرية المسلمة أمكن - بحق - أن يتحلى ذلك المجتمع بحالة الصحوة الإسلامية.

يجد الشيخ التسخيري أن الصحوة تحققت في الواقع الإسلامي، بعد مرحلةٍ من الغفوة ولقد مرت امتنا الإسلامية بفترات زمنية طويلة، عمّتها الغفوة، وشملها تخدير وضياع مقيتاً يعتصر لهما القلب.

ومن الطبيعي أن تكون حالة الغفوة محفزاً للسيطرة والهيمنة والاحتلال بما فيه الاحتلال العسكري للعالم الإسلامي، حتى تحركت الصحوة لمواجهة هذا الواقع الأليم وهكذا كان الحال وبدأت الصحوة، شيئاً فشيئاً حتى بلغت ما نحن فيه من حال ولكن ما هي معالم الصحوة وفق نظرة الشيخ التسخيري؟

معالم الصحوة

وقد تمثّلت معالم الصحوة اليوم في أمور كثيرة، لسنا بصدد استيعابها بقدر ما نحن فيه من الإشارة، حيث نجدها في:

- هذا الاتجاه العام نحو تفهُّم الإسلام ومعرفة جوانبه الحياتية.

- وهذا الاتجاه الصارم للقطاعات المختلفة - وخصوصاً قطاع الجيل الشاب - نحو تطبيق الإسلام، في كل شؤون الحياة الاجتماعية والفردية، والنظر للإسلام كمنقذ من كل المهالك والمشاكل، التي تورطت فيها مسيرة الأمّة.
- وهذا التفهُّم الواعي لدور قوى الاستكبار العالمي في التخطيط لمسخ الشخصية الإسلامية ثم العمل على امتصاص دمائها.
- وكذلك تفهّم الطاقات الضخمة التي تملكها الأمّة المسلمة، وطبيعة المرحلة التاريخية التي تعيشها.
- وكذلك هذا الترابط الإحساسي والشعوري بين أفرادها، حتى ليهتزّ المسلم اليوم في أقصى المعمورة لألم المسلم في الجانب الآخر منها.
- وهذا الاتجاه الرائع نحو الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب، وتناسي الصراعات الجانبية.
- ثم هذا التخطيط الحثيث هنا وهناك لاستعادة المجد الإسلامي، وإقامة الدولة الإسلامية الموحّدة على كل الأرض الإسلامية. ورغم اختلاف مستويات التخطيط فإنها تكشف جميعاً عن التطلع والعمل على صنع المستقبل.
- وهذه الحرارة الثورية المتصاعدة، والتي راحت تقضّ مضاجع اللصوص الكبار، وتهزّ عروش العملاء الصغار، وتمزّق أستار المتستّرين والمتبرقعين. إنها حرارة الخشوع والتضحية والفداء في سبيل العقيدة، وهي تستمد أوارها من انطلاقة المسلم في الصدر الأول نحو الجهاد في سبيل إعلاء راية الإسلام، ناسياً دنياه ومتعه، في سبيل متعة تحقيق الهدف السامي العظيم.
- وأخيراً وليس آخراً: هذا الاتجاه الجماهيري نحو تعميم الأخلاق

الإسلامية على المجتمع، ونفي مظاهر الطاغوت والطغيان، إذ رأينا الحجاب الإسلامي يسري سريان العافية في أوصال المجتمعات الإسلامية، ورأينا النفور من مظاهر الخلاعة والخمر والميسر وباقي العادات السيئة؛ وذلك يمثل ظاهرة إسلامية حميدة.

يرى الشيخ التسخيري أن هذه الصحوة أرعبت قوى الاستكبار وأيقنوا أن كل ما يخشونه قد تحقق واستعادوا - من جديد - إلى ذاكرتهم مقولة غلادستون عن القرآن، كأكبر عنصر دفاعي لدى المسلم، ومقولة ديغول حين حذّرهم - في الأربعينات - من هذا العملاق النائم، والذي تداعب خصلات شعره مياه الأطلسي، وتغسل رجليه مياه المحيط الهادىء...

ويبحث الشيخ التسخيري عن أسباب هذه الصحوة، وعنده أنه ليس من الصعب على من ينطلق في تفكيره من زاوية إسلامية موضوعية أن يكتشف، أسباب هذا التحول العظيم في حياة الأمة. نعم قد يعمى عنها الحُوِّل القُلّب. أما البصير، فلا يشك في كونه لطفاً إلهياً محضاً، شمل هذه الأمة بعد فترة، وأهّلها لأن تطرح نفسها في الساحة العالمية، وتمكّن إسلامها من قيادة العالم من جديد، موطئةً لليوم الموعود، حيث (يكون الدين كله لله).

وأما العناصر التي أهدت الأمة لشمولها بهذا اللطف الإلهي، الذي هو الصحوة الإسلامية فهي التالية:

١) العمل الدؤوب للعلماء والمفكرين الذين أحسوا بداء هذه الأمة وراحوا يخططون ويرسمون لها سبل العلاج.

٢) الدور الرائع الذي قامت به الحركات الإسلامية في نشر التوعية والحماس الثوري بين أبناء الأمة.

٣) ردود الفعل التي أعقبت الهجوم الغربي الفاشل على العالم الإسلامي.

فقد أيقظ هذا الهجوم يقظة الأمة وعلمها أن سر وجودها هو الإسلام وأنها لن تجد السعادة إلا في ظله.

٤) الأحداث الكبرى في العالم الإسلامي وفي مقدمتها نجاح الثورة الإسلامية المباركة بقيادة الإمام العالم الزاهد الشجاع الخميني، والتي هزّت العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه وحققت حلماً كان يبدو بعيد التحقق، من شعب أعزل، لا يملك إلّا إيمانه وقبضاته العزلاء. وقد كان لهذه الثورة المباركة، الكثير الكثير من المعطيات التي أثّرت أثراً كبيراً في تحقق الصحوة، وتناميها، وانتشارها.

وشملت تلك المعطيات الصعد الحياتية المختلفة، وأعطت الأمة الإسلامية والعالم دروساً رائعة. إنها أكّدت للشعوب المسلمة:

- قدرتها على أن تقارع أقوى القوى وتهزمها.
- وضرورة القيادة الحكيمة، والتفاف الشعب حولها.
- ولزوم تحرر العلماء من سيطرة الحكومات، ليقودوا شعوبهم.
- وكيف تتدخل يد الغيب في نصرة المؤمنين وإرعاب الطغاة.
- ونوعية ومقدار المعاجز التي يحققها الدور الفعّال للشعب المسلم، في الساحة السياسية والتشريعية.
- وكيف يتلاحم مبدأ قيادة الفقيه العادل ونظام الشورى، في عملية رائعة الأثر.
- وكيف يتحوّل كل التآمر الاستعماري لصالح القضية الإسلامية.
- وأن الإسلام يستطيع - نظرياً وعملياً - أن يشمل جميع الجوانب الحياتية.
- وكيف يتم تطهير الجو من الانحرافات الأخلاقية والاجتماعية وفضح الأنظمة التي ادّعت الإسلام وخدمت قضية الاستكبار.

- ولزوم تقديم القرابين من أجل الإسلام، والدروس المعبرة في الشهادة والتسابق نحوها، بما لم يعهد إلا في الصدر الإسلامي الأول.
- وتحدّي هيبة الدول العظمى وتمريغ أنوفها في التراب.

يخلص الشيخ التسخيري في حجته حول الصحوة إلى ضرورة ديمومتها وصيانتها وذلك وفق ما يلي:

أولاً - صيانة الصحوة:

إن هذه الصحوة من أعظم النعم علينا، فينبغي أن نشكر الله تعالى عليها، وشكر هذه النعمة يعني الانسجام معها، ووعيها جيداً، والعمل على تعميمها وتعميقها وديمومتها في الحياة، فالتحول الكبير لا يتم إلا في فترات الصحوة العامة، والقائد الفذ هو الذي يستطيع أن يضمن الوعي المتأجج حماساً في شعبه لقضيته الكبرى، فإذا ما خبا ذلك التأجّج، كان ذلك إيذاناً بموت المسيرة بلا ريب. إن التأجّج الواعي ليحول كل العقبات إلى جسور، وكل المؤامرات المعادية إلى ضربات معاكسة، يزكّي بها نفسه، وينفي عن وجوده النفايات الضارة.

ثانياً - صيانة الصحوة من التطرف:

فمن أعراض الصحوة ما قد يبدو لدى بعض الأشخاص من تطرُّف في تقييم الجهاد، حتى ليرفض الدخول في أي حوار فردي بنّاء، أو حكم لسلوك خاص، بحجة الانشغال في عملية الجهاد، بل قد يكون التركيز كله على نصوص الجهاد، مع إهمال النصوص الأخرى. وما هي - جميعاً - إلا أجزاء لنظام فكري وعملي متلاحم، لا يتم عطاؤه إلا بالتركيب والتناغم والانسجام، وقد ابتلينا في إيران وغيرها بأناس جهلة، تصوروا أن الإسلام ينحصر في هذا المعنى، وانحرفوا إلى الحد الذي نبذوا معه الإسلام نفسه،

ثالثاً - الصحوة والتهم:

رأينا أن صحوة الأمة الإسلامية أمر حذّر منه دهاقنة الاستكبار على مرّ العصور، بعد أن أدركوا أن الإسلام إذا انطلق من عقاله تحمله جماهيره الواعية فلن يبقى لنظمهم ومصالحهم وخططهم المستقبلية باقية، وقلنا إن الاستقامة على الصحوة هو الأمر الأصعب، بعد أن تنتشر الشبهات، ومن هنا فقد بدأت التهم الاستكبارية تنهال، وتتشكل بأشكال مختلفة، ورحنا نستمع إلى عبارات من قبيل: الفئة التقليدية، الفئة الرجعية، الفئة التي تخرق الأعراف الاجتماعية، الفرق الانتحارية، الإرهاب الإسلامي، وما إلى ذلك.

وإذا كانت التهم قد استطاعت أن توقف مسيرة الإسلام العظيم الهادرة في الصدر الأول، فإنها تستطيع أن تؤثّر أثرها اليوم، أما والوعي الثوري الأصيل ينتشر، والجماهير حاضرة في الساحة الإسلامية العامة، والمفكرون الواعون يتصدون لنشر الحقيقة، فإن كيد الشيطان الأكبر، والشياطين الصغار، يرد إلى نحورهم بلا ريب، بفضل الله تعالى وعنايته.

رابعاً - الصحوة الإسلامية والاحتواء:

إن عملية الاحتواء ثم التحريف هي من أخطر العمليات التي واجهها الإسلام خلال تاريخه الطويل وهي نفسها أخطر ما تواجهه الصحوة الإسلامية اليوم.

ويخلص الشيخ التسخيري[1] إلى نتائج مشابهة لإرشادات الشيخ القرضاوي والدكتور الشيخ فتحي يكن من حيث ضرورة مواجهة التضليل وترشيد الصحوة وذلك. أن الصحوة تقع بين قطبي الترشيد والتضليل.

(١) الشيخ محمد علي التسخيري، حول الصحوة الإسلامية، المجمع العالمي لأهل البيت.

الصحوة الإسلامية بين الترشيد والتضليل

قضية الصحوة الإسلامية - اليوم - هي الشغل الشاغل للاستكبار العالمي، ولكل العملاء الذين نصبهم قيوداً على حركة هذه الأمة، كيف يجهضها؟ وكيف يفرغها من محتواها؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى، هي تشكّل القضية الرئيسية للواعين الداعين إلى الحق، كيف يرشّدونها ويزيدون من حرارتها، ويستثمرون فرصتها لإعادة الإسلام إلى واقع الحياة؟

فهي إذن قضية كبرى، وهناك إذن اتجاهان:

- اتجاه الإجهاض والاحتواء.
- واتجاه الترشيد والتصعيد، الفكري والعاطفي.

أما اتجاه الترشيد والتصعيد، فتقوده قيادات العمل الإسلامي وفي مقدمتها الثورة الإسلامية المباركة وقائدها العظيم، لأنها كانت أعظم الأسباب في إيجاد هذه الصحوة. وهذا الاتجاه المبارك يمتد إلى القلوب، وخصوصاً الواعية القوية الشابة[١].

يتناول الدكتور علي أكبر ولايتي موضوع الصحوة في نطاق دراسته للفكر الإسلامي والعربي المعاصر[٢]. ويميّز بين أسلوبين في دراسة هذا الفكر، أسلوب يهتم بدراسته من زاوية حركية، وأسلوب آخر من زاوية عقائدية وأيديولوجية.

يختار الدكتور ولايتي الأسلوب الأول يقول:

وحاولنا استخدام الأسلوب الأول في دراسة مسار الصحوة في العالم العربي. ولا بد أن نقول بأننا لم نلاحظ وضع حدود دقيقة وواضحة بين شتى الحركات الفكرية. ففي دراسة الحركة الفكرية الإسلامية، أُطلق هذا

---

(١) م.ن. ص.
(٢) د. علي أكبر ولايتي: الصحوة الإسلامية منشورات طهران ٢٠١١.

الاسم على جميع الأفكار والاتجاهات القائمة في إطار هذه الحركة من دون وضع فاصل واضح ودقيق فيما بينها. بينما نلاحظ وجود تباينات مهمة بين المفكرين الإصلاحيين بحيث يبدو من الصعب جداً في بعض الأحيان حتى وضع المفكرين الإصلاحيين في حركة أو تيار واحد.

يلاحظ الدكتور ولايتي أن الفكر السياسي العربي يتحرك في مرحلة الأزمة. وهي ملاحظة مكتسبة من خبرته السياسية والدبلوماسية، وذلك يجد أن:

[يبدو من الصعب جداً في بعض الأحيان حتى وضع المفكرين الإصلاحيين في حركة أو تيار واحد.

القول القائل بأن الفكر السياسي متعلق بمرحلة الأزمة عموماً، ينطلق على الفكر العربي بشكل خاص. ففي الواقع المعاصر نلاحظ كيف لعبت الأزمات المتتالية دوراً أساسياً في تبلور الأفكار العربية وتغيرها. ولا ريب في أن الفكر السياسي الذي هو بمثابة رد على الأزمات، ليس باستطاعة ذاته المتحركة أن تظل ثابتة، ولذلك لا بد له أن يتغير على ضوء التغيرات التي تحصل. غير أن الفكر العربي يتميز بالخصوصية التالية وهي سرعة تأثره بالأزمات، بحيث أن التغييرات المتلاحقة التي تحدث تعمل على تفاقم تلك الأزمات وزيادتها، وتضع الفكر العربي في مأزق شديد.

البعض يعتقد أن هذه الحالة الأزمية منبثقة عن حالة الاستيراد للحلول. ويقول نجيب عيسى بأن أزمة الثقافة في العالم العربي هي جزء من أزمة قديمة واسعة تُعرف بأزمة التنمية. ويرى أن سوء فهم المثقفين العرب لهذه الحقيقة انتهى بهم إلى قبول الحلول المستوردة، ولذلك لم يتم تحقيق أي شيء.

ومن دون أن تقف إلى جانبه في رأيه هذا، نؤيد تعليله للأزمة،

ونعترف بأن عناصر من قبيل التنمية، والتخلف، والحلول المقدمة، يمكن أن تكون معياراً لتقسيم الأفكار والتيارات الفكرية.

ويعود الدكتور ولايتي إلى سؤال النهضة للمودودي «لماذا تأخر العرب وتقدّم غيرهم.

ويرى، العرب وعلى غرار الإيرانيين وبقية المسلمين تعرفوا على تطور البلدان الأخرى وكانت حركة الصحوة الإسلامية في العالم العربي ثباتاً في مواجهة الأخطار التي كانت تهدد وجودهم.

إن د. ولايتي كما يفهم من سياق بحثه، لا يميّز كثيراً بين الصحوة وأخواتها بل يجد سنخية مشتركة بين هذه المفاهيم العنوانيّة. ولذلك يستخدم الواحدة مكان الأخرى. النهضة مكان الصحوة، والصحوة محل الإصلاح. لأن الطبيعة واحدة، وهي مواجهة التحدي والبحث عن الحلول لإدراك التقدم والتنمية الذين تحققا في الغرب. يقول د. ولايتي:

[العرب وعلى غرار الإيرانيين، حينما تعرفوا على التطور الذي كانت عليه البلدان الأوروبية، أدركوا عمق التخلف الذي هم عليه، ومدى التقدم والتنمية الذي تحقق للأوروبيين. ولذلك أخذوا يبحثون عن حلول، كان من بينها العودة إلى الإسلام كدين وحضارة. فكانت حركة الصحوة الإسلامية في العالم العربي ثباتاً في مواجهة الأخطار التي كانت تهدد وجودهم، وقد ارتكزت إلى الأصول الإسلامية، واختارت الإصلاح الديني لبعث روح المقاومة والصمود في وجه الأمة الإسلامية، لمجابهة السيطرة الغربية وكذلك محاربة ما لديها من فساد وضعف داخلي].

ويقسم د. ولايتي الصحوة إلى أربعة اتجاهات على أساس طريقة الحل الذي يؤمن بها كل إتجاه.

وهذه الاتجاهات الأربعة هي التالية:

١ - الحضارية - العربية؛

٢ - الحضارية - الإسلامية؛

٣ - الإسلامية - التقليدية؛

٤ - الأصولية - الإسلامية.

وقبل أن يفصل في مواقف وحلول كل من هذه الاتجاهات يناقش ولايتي العلاقة بينها في تقديم قراءة نقدية أولية لما أثاره المفكرون العرب حول العلاقة بين الصحوة وأخواتها، والتي سنتعرض لها في القسم النقدي من هذا البحث.

يقول د. ولايتي:

بعد الطهطاوي وخير الدين التونسي من أبرز مفكري الاتجاه الأول، فيما بعد السيد جمال الدين الأسد أبادي وإلى حد ما محمد عبده، من مفكري الاتجاه الثاني. أما رشيد رضا فيوصف بأنه ممثل أساسي للاتجاه الثالث. ومن أبرز ناشطي الاتجاه الرابع يمكن الإشارة إلى حسن البنا، وسيد قطب وحركة الأخوان المسلمين عموماً. ومن المستحسن تقديم الملاحظات التالية:

أولاً: قد لا نلاحظ في الدراسات التي أجريت بشأن الأفكار السياسية العربية، وضع أي تفاوت أو اختلاف بين الاتجاهات السياسية أعلاه، فقد يوضع الطهطاوي ورشيد رضا وحتى حسن البنا في مجموعة واحدة، في حين توجد تباينات أساسية بين هذه الاتجاهات الأربعة. وقد وضع نصر حامد أبو زيد وغيره هؤلاء في مجموعة واحدة لعدم وجود تفاوت بينهم من حيث المنطلقات الفكرية. ويرى أبو زيد أن التباين بين هاتين النزعتين، في الدرجة وليس في النوع. ويعود التشابه بينهما إلى اعتماد كل منهما على عنصرين أساسيين ثابتين في بنية الخطاب الديني.

يرى أبو زيد أن أهم عناصر الخطاب الديني المعاصر، هو أيديولوجية هذا الخطاب التي توفق بين الاعتدال والتطرف، وكذلك بين الفقهاء والوعاظ، وتضعهم جميعاً في صف واحد. ويرى أن الاعتراف بالسلطة المطلقة للسلف والسنّة، من خصوصيات الحركات الإسلامية سواء كانت متطرفة أو معتدلة. ويقول بأن سيد قطب كان أحد أولئك الذين ينزعون من التأويل الاجتماعي للدين نحو أيديولوجية حاكمية الله التي تنفي الإنسان وتحصر الواقع الاجتماعي في أشكال جافة.

ينبغي القول في حقيقة الأمر أنه ليس بالإمكان وضع سيد قطب وحسن البنا في نفس إطار اتجاه الطهطاوي وخير الدين التونسي وحتى الشيخ محمد عبده.

ثانياً، التغيير في الاتجاهات المذكورة يوحي إلى الذهن بفكرة الفشل والهزيمة. ورغم تأثير التطورات والتغييرات السياسية والاجتماعية على التغير فكرياً من اتجاه إلى اتجاه آخر، ولكن لا بد من القول أن العامل الأساس الكامن خلف تلك التغييرات، هو فشل الفكرة السابقة في تحقيق الطموحات، الأمر الذي يوفر الفرصة لظهور فكر جديد معنى هذا هو أن فكراً ما حينما يعجز عن حل الأزمات التي ظهر من أجل حلها، يجد نفسه مرغماً على التخلي عن موقعه لفكر آخر. ولا شك في أن التغييرات والتطورات الخارجية، لها تأثير أيضاً.

بعد تفنيده ملخص موقف نصر حامد أبو زيد في كتابه يتابع في عرضه النقدي الموجزة لأطروحة د. رضوان السيد حول تفسير الحركة التراجعية في مسار الفكر العربي النهضوي:

رضوان السيد يعتبر هذه العملية، تراجعاً قهقرياً في الفكر العربي، ويضع في ذلك المسار التراجعي الشيخ محمد عبده في البداية، ثم رشيد

رضا، ثم حسن البنا، ثم سيد قطب، ثم عمر عبد الرحمن. ولا بد أن يكون السيد جمال الدين قبل محمد عبده.

وتفسير الحركة التراجعية أو الفشل هو أن المفكر الذي يأتي في أعقاب مفكر سابق، يعمل على رفض مشروعه، ويرفض في حقيقة الأمر أسلوبه في حل الأزمة. ويبدو أن جزءاً من هذا التغيير يتعلق بالتركيبة الذاتية للأفكار، بينما يتعلق الجزء الآخر بما تفرزه الظروف السياسية في العالم العربي.

ثالثاً، أننا كلما تقدمنا نحو الحاضر، نجد أن النزعات الإسلامية تزداد أصولية وتتغلب على سائر التيارات الفكرية، وتدفعها باتجاه الهامش، مع حصول حالة من التشدد في ناهضة الفكر الغربي، واتضاح خصوصية المقاومة، مع الابتعاد عن حكومات البلدان الإسلامية، وتعزز الأفكار السلفية، مع التحول من حركة فكرية إلى حركة جماهيرية وسياسية. وهناك ارتباط مباشر بين جميع هذه التغيرات والتطورات التي تجري ضمن عملية مواكبة واضحة. وما هو مهم في هذه الحركة، فشل الأفكار التي عملت على تبلور الأفكار الأصولية والتي ظهرت في أعقاب المتغيرات الثورية في المجتمعات الإسلامية.

وفي دراسته للاتجاهات الفكرية المحددة، نكتفي بذكر أسماء الأعلام التي أدرجها في كل من هذه الاتجاهات، وهي ثمانية، لشهرة أصحابها على حل جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية. وهذا ما يمثل جوهر الأصولية الإسلامية وفق تعبيره.

إذا كان حسن البنا زعيماً سياسياً للأخوان المسلمين، فقد كان سيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهما، أبرز مفكري هذه الحركة ودعاتها. ومن الحري القول أن التباين بين الطهطاوي، وخير الدين باشا التونسي،

والسيد جمال الدين، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وسيد قطب، واضح جداً وأساسي في مسار حركة الصحوة الإسلامية. وكلما اقتربنا نحو الحاضر، كلما قويت خصوصية المقاومة والكفاح وقلت حالة التقليد والالتقاط. وتعبّر أفكار سيد قطب عن الإخلاص والأصولية وروح الكفاح. فكان يرى حكومة الله هي الحكومة القانونية والشرعية الوحيدة في المجتمع الإسلامي. والنظام الحاكم ليس بإمكانه أن يحكم إلا باسم الله ومن خلال إجراء وتنفيذ القوانين الإلهية.

إذا كان دعاة التجديد الإسلامي القدامى يعتقدون أن الشعوب الإسلامية لا يستقيم أمرها إلا من خلال تأسيس نظام للشورى مع تحديد صلاحيات الحكام، فإن سيد قطب يعتقد أن مبدأ حاكمية الله هي الضمان الوحيد في مجابهة استفحال سلطة الحاكم[1].

نستفيد من مبحث الدكتور علي أكبر ولايتي حول الصحوة الإسلامية الأمور التالية:

١ - النظر من جهة التوفيق بين الصحوة وأخواتها النهضة والتجديد والإصلاح واعتبار هذه العناوين مشترك معنوي لمفاهيم عدة يغلب عليه عنصر الوحدة على الاختلاف.

٢ - دراسة تطورات الصحوة، كحركة حضارية، من خلال مفهوم حركة الحضارة الإسلامية، والانتقال المتدرج من النهضة الأولى، إلى الصحوة الإسلامية في الأصولية المعاصرة، ممثلة بالحركات الإسلامية المساهمة في الثورات العربية الراهنة.

٣ - تتعاون في نظرة د. ولايتي، أفكار الباحث في حركة الفكر وتجربته السياسية في رؤيته الاستراتيجية، الوحدوية. وغايته إثبات العلاقة

(١) انظر د. علي أكبر ولايتي، الصحوة الإسلامية. م.س.

بين الصحوة الإسلامية في مراحلها المختلفة والثورات العربية الراهنة.

٤ - يستند مبحث الدكتور ولايتي إلى مصادر عربية وفارسية هامة، ويجد عوامل مشتركة في فهم كل من المؤرخين العرب والإيرانيين لمرحلة النهضة وذلك درس في الفكر الإسلامي المقارن بالغ الأهمية.

٥ - تفتح الرؤية النقدية في قراءة ولايتي للصحوة الباب لمبحث القراءة النقدية للمفكرين العرب حول العلاقة بين الصحوة وأخواتها. والثورة وأخواتها.



الفصل الثاني

الثورة وأخواتــهـا

جدلية الثورة وأخواتــهـا

التغيير صفة أصيلة للاجتماع الإنساني فإذا ضاق الناس بأوضاع الحكومة القائمة على إدارة شؤونهم سعوا بكل طاقاتهم إلى تغييرها.

والتغيير يحصل بطرق عدّة، منها ما يستخدم الوسائل والطرق السلمية والديمقراطية، ومنها ما يختار قسراً وليس عن طيب خاطر وسائل عنيفة مثل الثورة والإنقلاب والتمرد والتظاهر والانتفاضة وبين هذه الوسائل التغييرية تبدو الثورة الوسيلة الأكثر فعالية في إنجاز مهمة التغيير، أو أنها الوسيلة الأعلى من وسائل العمل لإحداث متغيرات على شكل الدولة والحكومات. ولذلك يشير المعنوي اللغوي للثورة على الهيجان والغضب والإطاحة الجذرية للهياكل السياسية والإجتماعية والإقتصادية وتعديل الموازين في القوى من أجل تحقيق هذا الهدف.

وعليه سندرس معنى التغيير ثم نبحث في وسائله في ماهية الثورة والإنتفاضة، والإنقلاب والتمرد ونأخذ محصلة البحث النظري للنظر في مستوى مطابقته لمصاديق ما حدث من وقائع وأحداث في العالم العربي والذي أطلق عليه المراقبون، ورجال السياسة والإعلام، وأهل العلم أسماء: الربيع العربي، الثورات العربية، والصحوة الإسلامية العربيّة والانتفاضات الشعبية والحراك الذي بلغ في بعض مراحله حافة الصدام

الأهلي، واستدعى التدخل الإقليمي والدولي، حين احتاج إليه. وإن كنا، نطلب في أبحاث هذا الكتاب، التحرك الذي تحصل فيه التغيير بالثورات الشعبية المستقلة والتي لم تكن بحاجة إلى تدخلات خارجية ولم تطلب ذلك.

ما هو التغيير:

يجمع مصطلح التغيير، في موضوعنا اصطلاحات مشاركة من بينها التجديد والإصلاح والإحياء والثورة والتحول والانقلاب؛ ذلك أن تطور هذا المصطلح في التاريخ الفلسفي شهد مصداق المعاني المضافة في الاصطلاحات الرديفة، وذلك في المدارس الفلسفية المتعاقبة. وغالباً ما يوضع التغير في مقابل الثبات، كما هي الحركة في مقابل السكون. لقد عالج المعجم الفلسفي مفهوم التغيير من جهات عدة، وذلك من ناحية معناه وقابليته وفعله. فالتغير Changement تحول صفة أو أكثر من صفات الشيء، أو حلول صفة محل أخرى، وهو أنواع تغير في الكيف، ويسمى الاستحالة، أو في الكم بالزيادة والنقص، أو في المكان، ويسمى الانتقال. أما التغير في الجوهر فهو تغير بالكون والفساد.

وقد عرضت المدارس الفلسفية لمشكلة التغير من قديم، وبدا فيها اتجاهان متعارضان، أخذ أحدهما بالتغير الدائم، ويمثله «هيرقليطس» قديماً، وبرغسون حديثاً، وآخر بالثبات، ومن أوضح ممثليه قديماً «برمنيدس».

وتناول القاموس الفلسفي قابلية التغير باعتباره قدرة الكائن أو النوع على الموافقة أو الملاءمة بحسب البيئة، وهو مصطلح في أساسه بيولوجي وكثيراً ما يستعمل في سيكولوجية الطفل. كما أن المتغير مصطلح رياضي أساساً، ويراد به الكم الذي يمكن أن يتخذ قيماً مختلفة، وهو حد غير معين قابل لأن تحل محله على التبادل حدود معينة مختلفة هي قيمة.

وفي المفردات من غريب القرآن للراغب الأصفهاني: «إن التغيير يقال عليوجهين أحدهما لتغيير صورة الشيء دون ذاته، يقال: غيرت داري إذا بنيتها بناءً غير الذي كان، والثاني لتبديله بغيره، نحو غيرت غلامي ودابتي إذا أبدلتهما بغيرهما نحو[1]: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾[2].

عملية التغيير تستدعي وسائل لتحقيقها، والثورة واحدة من أهم وسائل التغيير وأشكاله وتدخل في بيئتها مفاهيم الإنتفاضة؛ والتمرد؟ وتقبل أسماء مضافة إليها مثل الربيع، في العربية. يدل المعنى اللغوي لكلمة «ثورة» على الهيجان والغضب. والأصل هو فعل ثار أي هاج كأن تقول: ثارت الفتنة بينهم أي هاجت، وثار ثائرة أي غضب، ومنها الثائرة أي الضجة والشغب. أما في الغرب فهي تدل لغوياً على معنى دوران شيء متحرك في مدار يسير وفق خط محن مقفل، فنجدها في هذا الاستعمال للدلالة على دورة الكواكب أو المسطحات حول محور معين. ولم تكتسب هذه الكلمة معنى الهيجان والغضب والشغب إلا في أواخر القرون الوسطى عندما استعملت في الكتابات السياسية للدلالة على اضطرابات اجتماعية كأعمال التمرد والعصيان، كما أنها استعملت فيما بعد للدلالة على أعمال التغيير والتجديد أو إعادة البناء في الشؤون الاجتماعية. وقد توسع هذا الاستعمال كي يشمل جميع حركات التغيير ليس فقط في الشؤون الاجتماعية بل والفكرية والجيولوجية والسياسية. . .

إن ما نستفيده من العودة إلى جذور هذه الكلمة هو أنها تفترض أولاً

(١) د. طراد حماده، في فلسفة التغيير وآلياته، ضمن كتاب (على طريق التغيير) إصدار جمعية علماء الدفاع - دار المحجة البيضاء، ص٨٥.

(٢) سورة الرعد، الآية: ١١.

منتظماً ثابتاً تسير بمقتضاه أو تعيد بناءه أو تحسن أو تجدد ما يشوب الأصل حتى تعيده إلى ما كان عليه. تفترض الثورة إذن عند هذا الحد، فكرة الرجوع التي، وإن بدت نقيضاً لما توحيه الثورة بمعناها الحالي، سوف ترافق مدلول الثورة حتى يومنا هذا. أما من جهة ثانية فإنها تفترض أيضاً فكرة الهيجان والغضب والشغب، وهي فكرة لم تبارح المفهوم السياسي الحديث، لكلمة ثورة منذ أن وضعت أصوله مع الثورة الفرنسية إلى أن تبلور وفرض نفسه في المصطلح السياسي مع ماركس ولينين.

إن الثورة بمعناها السياسي الحديث، أي باعتبارها فعلاً عنيفاً يهدف إلى إسقاط السلطة السياسية القائمة بدعم من الشعب، ويتحصل بإشراف وتوجيه مجموعة أفراد وفق برنامج أيديولوجي معين، ترجع أصولها إلى أواخر القرن الثامن عشر، وبشكل خاص إلى كتابات وخطب روبسبيير وسان جوست حيث نجد أهم مرتكزاتها ومضامينها الأساسية. «الثورة - قول روبسبيير - هي حرب الحرية ضد أعدائها، أما الدستور فهو نظام الحرية المنتصرة التي يسودها السلام. ولكن الثورات تتراوح بين الثورات السلمية والثورات العنيفة، مع استبعاد الانقلابات والحروب الأهلية وأعمال التمرد.

يعرف التمرد بأنه الرفض والمقاومة للسلطة، ويتخذ أشكالاً متنوعة، فمنه ما هو ذهني ومعنوي، أي رفض أسس العلاقات والمقولات الفكرية للنظام السائد، والدعوة لتغييره، ومنه ما هو اجتماعي، مثل رفض الأعراف السائدة والخروج عنها وخرقها، ومنه ما هو تمرد فردي إزاء السلطة، ويقترن باستخدام العنف بشكل مباشر لمنع العناصر الممثلة للسلطة من القيام بواجباتها الوظيفية، ويعتبر ذلك تمرداً بسيطاً، لأنه لا يستهد تقويض أسس السلطة القائمة، ومنه ما هو جماعي، وهو ذو نتائج

خطيرة، لأنه يؤثر في النظام العام ولا سيما إذا اقترن باستخدام السلاح، إذ يعرض سلامة الدولة ونظامها للخطر. وفي هذه الحالة تحدد القوانين الجزائية عقوبات صارمة تصل إلى الحكم بالإعدام.

وقد يستخدم المصطلح في الأدبيات السياسية والتاريخية ليعني الثورة إما بهدف قلب النظام، أو بهدف الانفلات والانفصال. وعلى أية حال فلا بد من التفريق والتمييز بين التمرد والثورة، إذ أن التمرد حالة سلبية ورفضية، بينما الثورة نظرة إيجابية تستهدف بناء نظام جديد. وهذا ما يفرض على الثائر الانضباط والالتزام.

هكذا يتميز التمرد عن الثورة بأمرين التمرد قد يستهدف الانفصال والفوضى ويذهب بالواقع إلى السلبية، أي أن التمرد يحملُ جوانب سلبية فيها الثورة ذات طابع إيجابي، تنقل الوضع السياسي من حالة متعبة فاشلة إلى حالة مستقرة نامية. وتحقق الثورة غاية التقدم من حركتها الانقلابية وعادة ما يؤخذ الانقلاب بمعنى الثورة ويحدث تغيراً نوعياً في الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية للمجتمع، عبر انهيار النظام القديم البالي، وصعود نظام اجتماعي جديد أكثر تقدماً مكانه عن طريق تفجر الصراع وحسمه لصالح التقدم. وللثورة الاجتماعية أبعادها الشاملة المتكاملة، التي تنعكس على مختلف نواحي النشاط والعلاقات بين البشر، بدءاً من علاقات الإنتاج والتمركز الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية، وانتهاء بالمقاييس الجمالية للمجتمع، إذ تحرر الثورة الاجتماعية قوى الإنتاج من عدم التطابق مع علاقات الإنتاج، كما تفسح في المجال للتقدم في الميادين السياسية، وفي العلاقات الاجتماعية، وتنتزع السلطة من يد طبقات رجعية، وتحل محلها قوى تقدمية صاعدة. ويلعب الوعي والتنظيم السياسي والقيم الفكرية والثقافية دوراً هاماً في تعرية النظام القديم

وفضحه، وفي التنويه بأهمية النضال من أجل تغييره، وبضرورة الانتقال من مرحلة القول أو الشعور بإفلاسه، إلى العمل من أجل هدمه وبناء النظام الاجتماعي الجديد. وتعتبر الأحداث الكبرى في التاريخ بمثابة ثورات اجتماعية، فالثورة ضد الإقطاع (انظر: الثورة البورجوازية)، والثورة ضد الإمبريالية، والثورة الاشتراكية، هي أمثلة بارزة على الثورة الاجتماعية، التي تطلق العنان للتحرر وللقوى المحررة، لكي تنتج وتبدع ما هو أكثر تقدماً في السياق التاريخي للمجتمع.

يقدم د. فؤاد زكريا مناقشة لمفهوم التمرد بالمعنى الميتافيزيقي وكيف ظهر في الفلسفات المعاصرة وفي الشخصيات الإنسانية في الروايات الوجودية والواقعية الإنسانية. ونور نصه لعلاقته بالشعور الإنساني ودوافع القلق والعنف التي تفشت في كثير من السلوك الاجتماعي والثقافي.

في عصرنا هذا لم يعد التمرّد، في رأي كامو، تمرّد العبد على سيده، ولا تمرد الفقير على الغني، وإنما أصبح تمرداً ميتافيزيقيّاً، أعني (فؤاد زكريا) تمرد الإنسان على وضعه وموقفه الإنساني ذاته. فالتمرد الميتافيزيقي هو احتجاج على أوضاع الإنسان وعلاقته بالكون، وهو تأكيد الفردانية الإنسان وإنكار للأخلاقية. وهو سعي إلى تأكيد الذات إزاء عوامل اليأس ومظاهر الموت، ولكن على مستوى إنساني شامل، لا على المستوى الفردي وحده. هذا التمرد الميتافيزيقي يشجع على «الجريمة» - أي على مظاهر القسوة والتنكيل والقتل التي يحفل بها عصرنا الحاضر، والتي بلغت قمّتها في الفاشية والنازية. فهو يتمثل عند المركيز دي ساد الذي حبّذ الجريمة صراحة. وفي أدب دستويفسكي يظهر دفاع عن النزعة العدمية التي يصبح فيها «كل شيء مباحاً» وضمّنه الجريمة بطبيعة الحال. وأخيراً، فإن نيتشه لم يكن من دعاة الجريمة صراحة، ولكنه دعا إليها ضمناً حين جعل

مثله الأعلى هو «الإيجاب والتأكيد». فقبول المصير، بكل ما فيه من خير وشر، ينطوي ضمناً على قبول الجريمة(١).

لقد استخدم أرسطو في كتابه الشهير «السياسة» اصطلاح انقلاب للتعبير عن الثورة(٢).

في الفصل الثاني من كتاب السياسة وتحت عنوان «الحالة النفسانية الباعثة على الثورات والإنقلابات السياسية وأسباب تلك الحالة بما أننا نبحث عن علل الثورات والانقلابات الطارئة على السياسات، لا بد لنا من أن نتفهّم أولاً مصادر تلك الثورات وأسبابها بوجه عام. والأسباب، إن صحّ تقسيمنا، هي على التقريب ثلاثة في العدد. ويترتب علينا قبل كل شيء، أن نفصّلها في حدّ ذاتها بإيجاز. إذ يجب أن نعرف ما هي الحالة النفسية التي تسوق الناس إلى الثورات، وما هي المطامع التي يثورون لأجلها، وثالثاً ما هي مصادر الاضطرابات السياسية وأصل ثورة طبقة على أخرى.

ويفصل المعلم الأول أرسطو الحالات النفسية التي تؤدي إلى الانقلابات والقدرات إلى إثني عشرة حالة ويمكن إيجاز كل حالة بما يلي:

١) طلب المساواة.

٢) الطمع بحقٍ أو بلا حق.

٣) القلق على هذه المطامع وما يولده من مخاوف.

٤) صلف أهل السلطة والتمادي بالحصول على المكاسب والأرباح.

---

(١) موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، م.س، ج١، ص٦٤٨.

(٢) انظر: أرسطو، في السياسة نقله إلى العربية الأب أغسطنس بربارة اليسوعي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط٢، ١٩٨٠.

٥) طرد المطالبين بالحقوق من البلاد وإبعادهم عنها (النفي والإقصاء).

٦) ازدراء الحاكم للناس وللمعارضة.

٧) تقلب الأحكام السياسية بسبب الازدهار المخل بالتناسب.

٨) حدوث الإنقلاب بسبب صروف الدهر.

٩) تتبدل السياسات وتحصل الانقلابات بلا ثورة بواسطة الدسائس والتغاضي وعدم الاكتراث.

١٠) تحدث الانقلابات بسبب تباين عناصر الدولة في الجنس (وجود غرباء - أو أجانب في السلطة. . .) [أوضاع العاملين في الخليج] كثافة الوجود الأجنبي في البلاد.

١١) انقلاب السكان الأصليين على المقيمين أو العكس.

١٢) تثور الدول بسبب تخوفها عندما لا يصلح تكوين البلاد الطبيعي لقيام دولة واحدة.

يلفت في آراء أرسطو جعله التغيير والثورة مرتبطة بالإنقلابات النفسية. .

وفي معنى الانتفاضة، ولعلَّ الانتفاضة الفلسطينية، في فلسطين المحتلة صورتها المثلى، لأنها كانت انتفاضة شعبية، انتفاضة الأطفال والحجارة، الشباب والرجال والنساء وعامة الشعب في وجه الاحتلال، وفي المسار التاريخي حصلت انتفاضة الفصح في دبلن في إيرلندا وباءت بالفشل على الرغم من شجاعة الثوار، ما هي الانتفاضة المسلحة؟

● الانتفاضة المسلحة

هي الفعل الجماهيري المباشر المتسم بالعنف، الذي ينشأ عن بلوغ التناقضات الاقتصادية - الاجتماعية أو القومية ذروتها وتوفر وضع ثوري

كامل يهيىء لها التحرك ضد سلطة الطبقة الحاكمة أو ضد المستعمر. فالانتفاضة تحدث بصورة مفاجئة عندما يصل الصراع بأنواعه إلى نقطة «الغليان» التي يصبح عندها من المستحيل تقبل الاستمرار في الحياة في ظل الظروف القديمة القائمة. ولهذا فإنه يستحيل التنبؤ بموعد وماهية الانتفاضة المسلحة، وإن كانت جذور الوضع الثوري التي تؤدي إلى نشوئه تسري بعمق في النظام الاجتماعي الذي يسوده تناقض متطاحن بالغ الحدة. وبهذا المعنى فإن الانتفاضة هي نتيجة مباشرة تنبثق عن التناقضات الرئيسية السائدة.

وقد ارتبطت الانتفاضة المسلحة في الحقبة التاريخية الحديثة ارتباطاً وثيقاً بالثورة الاشتراكية الرامية إلى إقامة سلطة الطبقة العاملة، والتي ترتكز على وجود حزب طليعي يقود الثورة نحو الهدف.

وقد حدد «لينين» النقاط التي تميز الانتفاضة وتضمن نجاحها، وأهمها:

١ - الاستناد إلى الطبقة المتقدمة لا إلى النخبة أو الحزب فقط.

٢ - الاعتماد على الاندفاع الثوري للجماهير.

٣ - شن الانتفاضة في ذروة الصعود الثوري.

٤ - ضرورة الإعداد للانتفاضة سياسياً وعسكرياً.

٥ - الاعتماد على حزب طليعي أو فئة طليعية.

٦ - تقدير الوضع السياسي والدولي.

٧ - استقطاب أجهزة الصراع الثوري الهامة.

٨ - تذمر القوات المسلحة ضد الحكومة.

٩ - تأزم الوضع الاقتصادي إلى درجة تجعل من المستحيل إيجاد حل بالوسائل السلمية والنيابية.

١٠ - توفر العامل الذاتي إلى جانب الظروف الموضوعية، وهو يتمثل في استعداد الطبقة الثورية للعمل الثوري وأهلية الجماهير لشن عمل يهز الحكومة ويسقطها.

ومن الناحية التنظيمية، فإن الانتفاضة تتبع قواعد الفن العسكري، وتتطلب وجود خطة عسكرية هجومية، وتتطلب من الحزب الطليعي نشاطاً ملحوظاً في تنظيم الجماهير في وحدات قتالية، ومن قادة الحزب أن يكونوا قدوة للجماهير في البطولة والتضحية، وأن يكونوا على درجة عالية من الوعي السياسي والتنظيمي. وتزداد أهمية هذه الشروط في الوقت الحاضر نظراً لما تملكه الدولة الحديثة من أجهزة وقوات منظمة قادرة على ممارسة القمع[١] وعلى مجابهة الانتفاضة المسلحة بفاعلية وكفاية. ويكون قمع الانتفاضة أيسر على هذه الأجهزة والقوات إذا لم تكن الانتفاضة شاملة للبلد المعني وكانت معزولة في جزء منه.

يتضح أن الانتفاضة المسلحة، تستلزم قيادة أحزاب منظمة، ولديها قدرات عسكرية قادرة على مواجهة أجهزة النظام العسكرية والأمنية، وأنها لا تنطبق على الحالة العربية الراهنة خاصة في مصر وتونس واليمن.

يبقى مناقشة مصطلح الربيع العربي ونحن أمام معالجة مختصرة، تستند إلى ما يلي:

١) ما هي الثورات التي حملت إسم الربيع مثل «ربيع براغ» وربيع أوروبا أو أحداث العام الرائع.

٢) رمزية الربيع بين الفصول.

---

(١) موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج١، مادة الانتفاضة، ص(٣٤٧).

٣) الأبعاد السياسية الواقعية للثورات الخضراء، والمخملية، والبرتقالية، والناعمة - وغيرها من الأسماء التي تندرج تحت اسم «ثورة الربيع». أو لعلها وقعت في شبهة ما مثلته هذه الثورات واشتركت معها اشتراكاً لفظياً (تشابه أسماء).

هذا لا يعني أن من يطلق على الثورات اسم الربيع العربي يعرف معنى الاسم وصفات المسمى.

تندرج تحت اسم الربيع

● ثورات ١٨٤٨ في أوروبا، وهي انتفاضات شعبية اجتاحت أوروبا عام ١٨٤٨ الذي يطلق عليه مؤرخو الثورات اسم العام الرائع Annus Miralcilis وعلى الرغم من غياب تنظيم مشترك أو أهداف واحدة فهي تتمتع بخلفية مشتركة.

لأن رمزية الربيع بين الفصول، الفصل الرائع يشبه العام الرائع، الذي اجتاحت فيه الثورات أوروبا وقد تضمن البيان الشيوعي الذي نشره كارل ماركس في العام نفسه وتنبأ فيه كارل ماركس بفقدان الرأسماليين الصناعيين والتجار أي البرجوازية الكبيرة قوتها. ولعلَّ تلك النبوءة كانت ربيعاً لأوروبا.

● **براغ، ربيع (١٩٦٨)**

هو الاسم الذي تطلقه وسائل الإعلام الغربية على أحداث براغ التي وقعت في ربيع عام ١٩٦٨ والتي أدت إلى التدخل السوفييتي لإعادة الأوضاع إلى حالتها ففي كانون الثاني - يناير ١٩٦٨ انتخب ألكسندر دوبتشيك سكرتيراً أولاً للحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي. وقد استطاع دوبتشيك، الذي ارتبط اسمه بربيع براغ، أن يصل إلى السلطة نتيجة تحالف قوى المعارضة داخل الحزب: السلوفاكيين الذين أثاروا قضية الحقوق

القومية من جهة، والمجموعة الداعية للإصلاح الاقتصادي من جهة أخرى. وقد خلف دوبتشيك، نتيجة لهذا التكتل، انطون نوفوتني في رئاسة الحزب، وكان نوفوتني قد تعرض في أواخر أيامه إلى انتقاد شديد شاركت فيه القوى المؤيدة للاتحاد السوفياتي. وكان الطلاب في المنطقة التشيكية قد بدأوا في أواسط الستينات يطالبون بإنهاء سيطرة الحزب على اتحاد الشبيبة الرسمي. وفي عام ١٩٦٧، فاز «الليبراليون» في اتحاد الكتاب. وهاجمت الشرطة تظاهرة طلابية سارت احتجاجاً على رداءة الإمدادات الكهربائية. فأدى ذلك إلى حدوث اضطرابات فعمد الطلاب إلى احتلال المباني احتجاجاً على هذه الحادثة. وبعد انتخاب دوبتشيك بدا واضحاً أن هناك تغييراً هاماً سيحدث في قيادة الحزب. لكن القيادة الجديدة لم تأتِ بسياسة واضحة في الفترة ما بين يناير - كانون الثاني - وأبريل - نيسان ١٩٦٨. فبالنسبة لدوبتشيك، كان هذا التحرك الجماهيري الذي استغلته ببراعة بعض القوى اليمينية والأجنبية نعمة مربكة.

يحمل رمز الربيع إلى الثورات جميع الألوان: الثورة الخضراء، الثورة البرتقالية، الثورات الملونة، ثورة السوسن، ثورة الورود وجميع هذه الثورات باسم ورودها وألوانها كانت في خدمة الولايات المتحدة الأميركية.

ما هو أصل مصطلح الثورة الخضراء، والملونة.

لقد ظهر هذا المصطلح خلال التسعينيات من القرن الماضي، لكن جذوره تعود إلى نقاشات السبعينيات - الثمانينات. بعد سلسلة الانقلابات المدعومة من الـ«سي. أي. إيه» تم تكليف الأميرال ستازفيلد تيرنر من قبل الرئيس كارتر لتنظيف الوكالة والكفّ عن دعم الدكتاتوريات. غاضبين، قام الاشتراكيين الديموقراطيين بمغادرة الحزب الديموقراطي والتحقوا برونالد ريغان. لقد كان هؤلاء مثقفين تروتسكيين لامعين. بعد

انتخابه رئيساً للجمهورية، قام ريغان بتكليفهم بمتاعبة التدخّل الأميركي في الخارج، ولكن بوسائل أخرى.

لقد تمّ خلق مؤسسات ومعاهد (كالمركز الوطني لتعزيز الديموقراطية والمعهد الأميركي للسلام) كي تشكّل غطاء لهذا التدخّل. يتدخل المركز الوطني إما مباشرة، أو من خلال مؤسسات صديقة. وهكذا تم دعم ٦٠٠٠ منظمة في العالم خلال ثلاثين عاماً. كل هذا تم تغليفه تحت غطاء برامج الإعداد والمساعدة. أما المعهد الأميركي للسلام فيتم تمويله من قبل الكونغرس ضمن ميزانية الدفاع. وتحت غطاء البحث في مجال العلوم السياسية، يقوم بدفع معاشات لرجالات سياسة أجانب. لقد قام المعهد بتمويل أحد المعاهد التي تشجع على اللاعنف وتطوير شكل من أشكال المقاومة الشعبية لشعوب أوروبا الشرقية في حال قام حلف وارسو بأي هجوم عليها. وحدّدت الظروف التي بموجبها تفقد الدولة سلطتها وتنهار.

● المحاولة الأولى

المحاولة الأولى لـ «الثورة الملونة» فشلت في العام ١٩٨٩. كانت محاولة انقلاب في الصين، بهدف فتح السوق الصينية أمام المستثمرين الأميركيين وإدخال الصين في الفلك الأميركي. اجتاح المناصرون ساحة تيانانمين. لقد تم تصويرهم في وسائل الإعلام الغربية على أنهم طلاب غير مسيسين يكافحون من أجل الحرية ضد الجناح التقليدي من الحزب الشيوعي الحاكم، في حين كانت في الحقيقة محاولة انشقاق داخل الحزب بين الرافضين للتدخل الأميركي والموالين للولايات المتحدة الأميركية. وبعد سلسلة من الاستفزازات، تم قمع التحركات ما أودى بحياة ما بين ٣٠٠ و١٠٠٠ متظاهر بحسب المصادر.

بعد عشرين عاماً، لم تتغير الرواية الغربية بخصوص هذا الانقلاب،

وقد تفاجأت وسائل الإعلام الغربية كيف أن سكان بكين لم يحفظوا ذكرى الحادثة التي لم تكن سوى محاولة انقلاب داخل الحزب الحاكم.

إن «الثورة الخضراء» الأولى الناجحة كانت عام ١٩٩٠. ففي وقت كان الاتحاد السوفياتي يتفكك فيه، توجه الوزير جيمس بايكر إلى بلغاريا للمشاركة في الحملة الانتخابية التوي يقودها الحزب المقرب من الولايات المتحدة. ولكن الذي حدث أن فاز بأكثرية مقاعد البرلمان الشيوعيين، ما دفع بالمعارضة الموالية لأميركا إلى النزول إلى الشارع ونصبت الخيم في ساحة صوفيا وأغرقت البلاد في الفوضى لمدة ستة أشهر إلى أن انتخب البرلمان رئيساً موالياً للولايات المتحدة الأميركية.

● الديموقراطية، أو بيع البلاد للمصالح الأجنبية

منذ ذلك الوقت، لم تتوقف واشنطن عن تنظيم تغييرات في النظام، في كافة أرجاء العالم، من خلال تهييج الشارع، وليس عبر انقلابات عسكرية، وأبعد من «نشر الديموقراطية»، إن سياسة واشنطن تهدف في الحقيقة إلى فرض أنظمة تفتح لها من دون شروط الأسواق الداخلية وتلتزم بالتوجه الأميركي في ما يتعلق بالسياسة الخارجية. إلا أنه، وإن كانت تلك الأهداف معلومة من قبل قادة «الثورات الملونة»، إلا أنها عادة ما تكون مرفوضة من قبل المحتجين الذين ينم تحريكهم. وفي حال نجاح التغيير في النظام، لا يلبث المواطنون أن ينتفضا ضد السياسات الجديدة التي يتم فرضها عليهم.

ومن جهة أخرى، كيف يمكن اعتبارها «ديموقراطية» المعارضات التي وبهدف الوصول إلى السلطة، تبيع بلادها للمصالح الأجنبية، من دون علم أو موافقة الشعب؟

● ثورة السوسن

في العام ٢٠٠٥، المعارضة القرغيزية تعترض على نتائج الانتخابات وترسل إلى بيشكيك معارضين من جنوب البلاد، ويحدثوا انقلاب على الرئيس عسكر أكاييف. إنها «ثورة السوسن». انتخبت الجمعية الوطنية بأكاييف الموالي للولايات المتحدة رئيساً. ذهبت بعد ذلك موارد البلاد إلى الشركات الأميركية، وتم وضع قاعدة عسكرية أميركية في ماناس. لم يكن المستوى المعيشي للشعب مزرياً في السابق كما أصبح عليه الوضع بعد الانقلاب.

قد يقول البعض أنه في وضع البلاد الخاضعة لأنظمة قمعية، أنه وإن لم تأت «الثورات الملونة» سوى بـ«ديموقراطية واجهة»، إلا أنها تؤمن بالرغم من ذلك وضعاً أفضل للسكان. ولكن التجربة تشير إلى أن هذا الأمر ليس مؤكداً. فقد تكون الأنظمة الجديدة أكثر قمعاً من سابقيها.

● ثورة الورود

في العام ٢٠٠٣، واشنطن، لندن وباريس تنظّم «ثورة الورود» في جورجيا. وفق المشهد الكلاسيكي، المعارضة تعترض على عمليات غشّ شابت الانتخابات التشريعية ونزلت إلى الشارع. أجبر المتظاهرون الرئيس على الفرار واستولوا على السلطة. فتح الرئيس الجديد ميخائيل ساكاشفيلي البلاد أمام المصالح الاقتصادية الأميركية ويقطع العلاقات مع الجار الروسي. المساعدة الاقتصادية التي وعدت بها واشنطن كان من المفترض أن تحل محل المساعدة الروسية لم تأت، فانهار الاقتصاد، تم فرض الديكتاتورية. أقفلت وسائل الإعلام وامتلأت السجون، وبالرغم من ذلك ظلت وسائل الإعلام الغربية تصف النظام الجديد بالديموقراطي. وللهروب

إلى الأمام، قام النظام بمغامرة عسكرية. بمساعدة إدارة بوش وإسرائيل، قام بقصف سكان أوسيتيا الجنوبية، ما أوقع ١٦٠٠ قتيلاً، ممن يحملون الجنسية الروسية إلى جانب الجورجية. ردّت موسكو، وهرب المستشارون العسكريون الأميركيون والإسرائيليون، انهارت جورجيا.

● **محرك «الثورات الملونة»**

المحرك الأساسي لـ «الثورات الملونة» يكمن في تصويب الامتعاض الشعبي نحو الهدف الذي نريد تدميره. يتعلق الأمر بظاهرة نفسية الجماهير التي تحطّم كل ما يعترض سبيلها من عوائق وحواجز. ويتم تحميل المذنب كل ما تعاني منه البلاد من مآسي وما تواجهه من صعوبات على امتداد جيل بكاملهز وكلما زادت مقاومة، كلما ازداد الغضب الشعبي. وعندما يستسلم، تعود الجماهير إلى رشدها.

يحرض المسؤولين في الإدارة الأميركية على الطابع اللاعنفي لـ «الثورات الملونة». وتوضع نظريات جين شاب في المقام الأول، وهو مؤسس معهد ألبرت أينشتاين. إن اللاعنف هو أسلوب في الصراع يهدف إلى إقناع السلطة بتغيير سياساتها. إلا أنه كي تستلم السلطة وتمارسها أقلية معينة، يتوجب عليها، من وقت لآخر، استخدام العنف، وكل «الثورات الملونة» قامت بذلك.

وفي حال دوام التشنّج وقيام تظاهرات مضادة، الحل الوحيد أمام واشنطن يكون في إغراق البلد في الفوضى. يتم إذا زرع عناصر مهيجة ومحرّضة في كلا الطرفين تقوم بإطلاق الرصاص على الجماهير. كل طرف يعتقد أن الطرف الآخر قام بإطلاق النار باتجاهه فيما كان يتظاهر سلمياً. بذلك يتم تعميم المواجهة[١].

---

(١) فنسان الغربي، دولة الحرس الثوري وإجهاض الثورة الخضراء، الدار العربية للعلوم. ناشرون بيروت ٢٠٠٩، ص ٨٧ - ٨٩.

● الثورة الشكل الأعلى من النضال من أجل التغيير

يتضح مما تقدم أن الثورة هي المصطلح الذي يجمع في مصداقه، معاني الانقلاب والانتفاضة، والتمرد، والربيع. وأن الخصائص التي يتضمنها مصطلح الثورة، تجعل منها العنوان المطابق لمصاديق ما يجري في العالم العربي وعليه سنعتمده كعنوان جامعٍ في هذا الكتاب.

يتضمن المفهوم الحديث للثورة معنى التقدم في المجال الذي يجري ضمن أطره. فالأيديولوجية الثورية هي تقدمية في اتجاهها ضمن حركة التاريخ، بمعنى أنها ترفض المواقف التقليدية وأنماط الحياة الاجتماعية القديمة والتي تجاوزتها القوى التاريخية ومتطلبات الأوضاع الراهنة، وترمي إلى إرساء قواعد جديدة ومفاهيم وقيم جديدة أكثر تقدماً لأنها أكثر تطابقاً وانسجاماً مع الواقع الراهن. ولكن فكرة التقدم تتضمن بدورها معنى التطور المستمر والمتصل؛ والحال أنه يحصل من جراء الثورة انتقال مفاجىء وقسري من مرحلة إلى أخرى. غير أن المهم بالنسبة للثورة، على الصعيد العملي، هو هذا الانتقال التقدمي من وضعية سكونية متحجرة أثبتت عدم مقدرتها على مواكبة حركة التاريخ المتقدمة إلى وضعية جديدة دينامية تحمل في ذاتها قوة دافعة للتاريخ. إن ما يميز الحركة التاريخية للثورة فهو الانغلاق على الماضي والانفتاح على المستقبل. تبرز هنا نقيضة لم يستطع بعد مفهوم الثورة أن يتجاوزها. إنها فكرة الرجوع أو العودة التي يتضمنها مفهوم الثورة. فعلى الصعيد النظري، بالرغم من كون الثورة رفضاً للماضي وللتقليد فهي لا تستطيع أن تبتكر طبيعة جديدة للإنسان، الذي هو موضوعها الأساسي، وتفرضها عليه. لذلك تحاول الأيديولوجيات الثورية فهم الطبيعة الإنسانية بشكل جديد يتلاءم مع الظروف التاريخية الجديدة. والجديد الذي تقدمه الثورة هو استعادة

الإنسان لطبيعته الحقيقية التي أفقدته إياها ظروف اصطناعية بات من الضروري إلغاؤها وإحلال ظروف أخرى من شأنها أن تصلح ما بين الإنسان وطبيعته، أو بمعنى آخر، أن تعيد الإنسان إلى طبيعته التي فقدها أو اغترب عنها.

مهما يكن من أمر، فإن الغموض الذي يلابس مفهوم الثورة لا يمنع كونها تسريعاً، لا يمكنه التهرّب من حد معين من العنف، لتطور اجتماعي لا يمكن تلافيه، ووسيلة لمداواة بعض العلل الاجتماعية الناتجة من نظام سياسي واجتماعي معين، ووسيلة طبيعية لتسلّم السلطة ولتجديد كامل للقيم السائدة.

ينطبق مرة أخرى مفهوم الثورة مع الغموض البناء له، لتضمنه الاصطلاحات واندراجها تحت مفهوم الثورة والتي تجد مصاديقها في الدراسة الفلسفية لوقائع الثورات العربية في كل من تونس ومصر، وليبيا، واليمن. حيث تكشف الأحداث والوقائع عن المفاهيم العنوانية الصادقة عليها بخصائصها الذاتية فيما مفهوم الثورة متحقق على مصاديق وقائعها في صورة عامة..

قد يظن بعض الناس، من العامة والخاصة، أن الثورات العربية الراهنة لا تاريخ لها؛ وأنها على هامش الثورات الكبرى في التاريخ الإنساني، ولا جذور لها في الفكر والواقع التاريخي الإسلامي والعربي ولذلك تبدو للباحث في أسبابها ونتائجها، كأنها ثورات مستوردة، وهجينة، لا هوية تنسب لها، ولا أصول ترجع إليها. ولكن الحقيقة، أن الثورات العربية خلاف هذا الظن الخادع على وجه اليقين.

خلاف ذلك إن مسألة الثورة قائمة في الإسلام على جبهتين:

أ - **الجبهة الفكرية**: كما تمثلت في كتابه الأول: القرآن الكريم... وفي:

السنة النبوية الشريفة، التي كانت ولا تزال بمثابة «المذكرة التفسيرية»، للقرآن الكريم. .

ب - **والجبهة الواقعية**: كما تمثلت في الإنجازات الثورية التي غير بها الإسلام، عندما ظهر، واقع المجتمع الجاهلي، وعبر، عن طريقها، بإنسان ذلك الواقع من مرحلة تطورية متخلفة ومعوقة إلى أخرى حافلة بقدر عظيم من الاستنارة والتقدم والعدل والحرية، الأمر الذي خفف من قيود ذلك الإنسان، وسلحه بأسلحة أفعل في صراعه من أجل التقدم، وانتقل به إلى طور حضاري جديد.

● القرآن والسنة.. والثورة[1]

لم يقتصر موقف القرآن الكريم من قضية الثورة على استخدام المادة اللغوية لمصطلحها في الدلالة على معانيها بمجالات بعيدة عن إطارها، الذي هو تغيير المجتمع والانتقال به إلى طور جديد، بل لقد شرع القرآن الثورة كسبيل إنساني لتغيير الواقع والتطور بالمجتمعات، ولنا على ذلك أدلة قوية وعديدة، نكتفي بإيراد بعضها نزولاً على حكم الحيز والمقام:

١ - فجميع التيارات الفكرية الإسلامية التي انحازت للثورة، نظرياً أو عملياً أو إليهما معاً، وقررت مشروعيتها، قد استندت إلى أن القرآن قد أوجب على الأمة، متضامنة متكافلة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اقتضى النهوض بهذا التكليف استخدام «الفعل» بعد «القول»، والاستعانة «بالقوة» - التي اصطلحوا على تسميتها: قضية «السيف» - كان ذلك مشروعاً، لدى البعض، وواجباً لدى البعض الآخر. .

وهم قد استندوا في ذلك إلى قول الله سبحانه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ

(١) د. محمد عمارة - نظرية الخلافة، السلفية الثورة، الفرق الإسلامية في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٨٦، ص٤٣٥.

يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[١] وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[٢].

وقالوا: أنه إذا كان الأمر بالمعروف يقف عند حدود: الهدى والبيان بالتي هي أحسن، فإن النهي عن المنكر يتجاوز الهدى والبيان إلى الفعل.. واستندوا في ذلك إلى عديد من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، من مثل قوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٣].. «فالفعل» هنا يتقدم غيره من وسائل التغيير.. ومن مثل قوله، محذراً الأمة من النكوص عن هذا الطريق الصعب: «لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم»! وقوله: «إذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده»... ومن مثل ترغيبه أمته السير في هذا الدرب المحفوف بالمكاره والمليء بالأشواك، بقوله: «أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر»! وقوله: «سيد الشهداء: حمزة بن عبد المطلب، ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»!

٢ - وغير آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحاديث المفسرة لها، تجد التيارات الفكرية الثورية، في تراثنا الإسلامي، الكثير من آيات القرآن الكريم التي تدعو الإنسان إلى رفض الظلم و«العمل» على تغييره.. فالثورة تعني الهجرة من حال الاستسلام والسكون إلى حال التمرد بل لقد استخدم القرآن الكريم السمع والأبصار في وقت سيري

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.
(٣) رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

الشعر والشعراء المسلمين الذين تصدوا بشعرهم لنظرائهم المشركين، فهذا التيار الجديد في الشعر العربي كان أصحابه أنصاراً ومنتصرين، أي ثواراً وثـائـريـن.. ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ۗ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾[1].

هكذا، وعلى هذا النحو تطالعنا نصوص المصادر الإسلامية الأولى والجوهرية: الكتاب والسنة، بما يزكي حجج التيارات الثورية الإسلامية على مشروعية الثورة، بل وجوبها، في الإسلام..

ويقدّم المفكر الفلسطيني منير شفيق في كتابه «الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات كتابات"؛ صورة ناصعة عن أهمية الثورات الإسلامية، ويتنبأ بأننا سنشهد مثلها في المستقبل القريب والبعيد ويفنّد خصائصها.

أولاً - الثورات الإسلامية:

لا تنبع أهمية الفكر الإسلامي المعاصر مما قدمه من نتاج فكري غزير وخصب فحسب، ولا مما يحظى به من رواج شعبي واسع فحسب، ولا مما يحظى به من رواج شعبي واسع فحسب، وإنما أيضاً، مما قاد من ثورات وحركات جماهيرية شكلت أهم الأحداث التاريخية المعاصرة في كثير من أجزاء البلاد العربية ولا يختلف هذا الحال بالنسبة إلى أغلب البلدان الإسلامية الأخرى. ثم إن هذه الأهمية تتعاظم حين لا ينظر إلى تلك الثورات والحركات باعتبارها تأريخاً معاصراً مضى وانقضى، وإنما باعتبارها حية في ذاكرة الجماهير من جهة، وباعتبارها، من جهة أخرى، مؤشراً لاتجاهات مستقبلية قد يشهد مثلها المستقبل القريب أو البعيد.

---

(١) سورة الشعراء، الآيات: ٢٢٤ - ٢٢٧.

ويفند خصائص هذه الثورات الإسلامية كما يلي:

ثانياً - حول الثورات الإسلامية:

يمكن أن يلاحظ من مراجعة الثورات والانتفاضات الشعبية التي تمت تحت قيادات إسلامية في البلاد العربية ما يلي:

(١) أن الفكر الإسلامي المعاصر موضوع هذه الدراسة، كما عبرت تلك الثورات عن بعض جوانبه، ليس مجرد اتجاه فكري في الأمة. وإنما هو مشروع حضاري متكامل مطروح لقيادة الأمة والتطبيق العملي، وله أرضية ثابتة وعميقة داخل المجتمع نفسه. ويجب ألا يرتكب خطأ في تقويم الثورات التي قادها هذا الفكر من خلال النظر إليها كمجرد حركات تحرير وطني أو ردود فعل لمقاومة احتلال أجنبي. فهي وإن حملت، في أغلبها سمة التحرير والمقاومة ضد غزو خارجي إلا أنها قامت، في الوقت نفسه، على أساس مشروع حضاري عالمي، يتعدى حدود المنطقة التي قامت فيها، ليطرح نفسه مشروعاً عقدياً فكرياً - سياسياً - اقتصادياً - اجتماعياً - حضارياً محدداً، يحدوه هدف الإصلاح والنهضة، وقد استند إلى الإسلام، وقدم نفسه على مستوى الأمة الإسلامية والعالم فعلى سبيل المثال.

(٢) تمثل هذه الثورات بما حملته من فكر وما قدمته من نماذج حضارية في المناطق التي أقامت فيها نظامها ظواهر أصيلة شديدة التداخل والتعقيد. ولا يمكن أن تعالج بنظرة تبسيطية باعتبارها شيئاً من الماضي انتهى ولا يحمل قوة استمرار. ويكفي أن يلاحظ بهذا الصدد أن أغلبها انتصر، وثبت أقدامه في الأرض لعشرات من السنين، وأنها لم تهزم بسبب عوامل ذاتية، في مجتمعاتها. ولم تطح بها قوى داخلية وإنما تم ذلك من خلال قوى خارجية أجنبية. مما لا يعطى انتهاءها سمة العملية الطبيعية

الداخلية. فقد أبدت هذه الثورات حيوية جماهيرية دفاقة للوقوف على القدمين والنهوض، وقدمت نماذج من القيادات التي اتسمت بالعلم والتقشف والصدق والاستقامة والعدل والشجاعة مما أبقاها قدوة في ضمير الجماهير تتطلع إلى مثلها، وتقارن بها قياداتها الراهنة. هذا فضلاً عن الأنظمة الإسلامية التي أقامتها وقد امتازت بالعدل والبساطة الإدارية والعدالة في توزيع الثروة. الأمر الذي يجعل المقارنة بينها وبين ما تلاها من أنظمة وأوضاع تأتي في مصلحتها، أو على الأقل، في نظر فئات واسعة من المثقفين الإسلاميين والجماهير العريضة، لا سيما وهم يقارنونها بالفساد المنتشر الآن من حولهم.

(٣) عمدت غالبية الدعوات التي قادت تلك الثورات والانتفاضات الإسلامية إلى تقديم مشروعات إصلاح إسلامية اتسمت بالدعوة إلى الجهاد ضد الاستعمار الأجنبي، وقرن العبادة والعمل والجهاد، والدعوة إلى التوحيد والعودة إلى الأصلين: القرآن والسنة وترك البدع والضلالات، وفتح باب الاجتهاد وعدم التقيد بمذهب من المذاهب السنية الأربعة بحيث يترك للقاضي والمجتهد حق الاختيار من أي منها بعد أن يحاول الاجتهاد من القرآن والسنة مباشرة. وقد كان ذلك أساساً لتشكل الحركات والاتجاهات التي عرفت تحت اسم السلفية.

(٤) ثمة من يوجه انتقاداً لبعض الثورات كونها انطلقت ضد الدولة العثمانية في ظرف كانت الأمة فيه مهددة بالاجتياح من قبل الاستعمار الغربي مما ساعد على إضعاف الوحدة المطلوب توفرها. وكان من بين من حملوا هذا الرأي محمد فريد الذي خلف مصطفى كامل في زعامة الحزب الوطني في مؤلفه «تاريخ الدولة العلية» ورد الدكتور محمد فتحي عثمان بوجهة نظر مقابلة قائلاً: «وهكذا يرى محمد فريد خطر تفرق كلمة المسلمين في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب مما يتيح ثغرة للمطامع

الأوروبية الاستعمارية ولا يرى أن تخلف المسلمين وانحطاطهم ببقائهم على الخرافات والأوهام هو أكبر ثغرة يمكن أن تنفذ منها تلك المطامع وتستغلها لصالحها أكبر استغلال.

(٥) هنالك من أخذ على بعض دعاة تلك الثورات المناداة به «المهدي». وكانت تلك من الحجج التي أفتى، من خلالها، عدد من علماء الأزهر بتأييد محاربة المهدي في السودان. ورد عليهم الشيخ حسين الزهراء، كما يورد الأستاذ الصادق المهدي عنه، في رسالة أسماها «الآيات البينات في ظهور مهدي الزمان وغاية الغايات» مما يشير إلى الخلافية التي أثارها موضوع «المهدي» في الأدبيات الإسلامية المعاصرة حيث غطى حيزاً واسعاً من الخلاف فيما بين عدد من العلماء والمفكرين الإسلاميين من أهل السنة، وهم يواجهون الحركات والثورات المعاصرة التي نادت بظهور المهدي فيها.

(٦) يوجه بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين نقداً شديداً إلى ممارسات صدرت عن بعض تلك الثورات. فوصفوا بالشدة والقسوة وتجاوز الحدود الشرعية في التعزير، أو إقامة الحدود، أو في مقاتلة الخصوم من المسلمين، أو حظر بعض الكتب الفقهية أو حرقها.

(٧) إذا كان لدى بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين من مآخذ على هذه الثورة أو تلك، أو على فكر هذا الإمام أو ذاك، وسواء أكانت تلك المآخذ تمس جوانب تتعلق بالعقيدة أو الفقه، أو السياسة، أو التطبيق العملي، أو مخالفة الشرع في مواجهة المخالفين بالرأي، أو مستوى وعي الغرب وحضارته فيجب ألا يمنع هذا من رؤية السمة العامة الرئيسية في تلك الثورات والحركات، وهي انطلاقتها الصحيحة من حيث ارتكازها إلى الإسلام والانطلاق منه في الإصلاح والنهوض في

مواجهة تردي أوضاع المسلمين وتدهور أحوالهم، وما أصابهم من وهن وانحطاط وانحلال وتخلف. ناهيك عن المقاومة الاستثنائية التي أبداها مجاهدوها في الدفاع عن ثغور الإسلام في وجه الاستعمار المدجج بأحدث الأسلحة. وهذا ما جعل شكيب ارسلان، على سبيل المثال، يمتدح الطريقة السنوسية في مواجهة الغزو الإيطالي لليبيا، بالقول أنها «طريقة عملية لا تعرف سوى العمل بالكتاب والسنة والاقتداء بسلف الأمة». وما جعل - على سبيل المثال - الثورات التي قادها عبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطابي، وعمر المختار، وعز الدين القسام، مصادر إلهام مستمر للأجيال اللاحقة[١].

لا يكتمل البرهان على حقيقة الثورة في الإسلام، دون معرفة موقعها ومرتبتها الوجودة من ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

لقد عرف التاريخ حركات ثورية عديدة، ما موقع هذه الثورات من ثورة الإمام الحسين عليه السلام ما الذي يميّز ثورة الإمام الحسين عليه السلام عن الثورة الفرنسية أو الثورة البلشفيّة أو الصينية أو الثورة الإسلامية في إيران أو الثورات العربية الراهنة.

أين مجال المقارنة والاتفاق والاختلاف بين هذه الثورات وثورة الإمام الحسين عليه السلام.

- وفق نظرتنا إلى «ميتافيزيقا عاشوراء» تمثل هذه الثورات برهاتٍ متتابعة في حركة ثورة الحسين في التاريخ، مثلما تمثل حركة النبي برهاتٍ في المسار نحو المطلق، فهي تندرج فيها كبرهاتٌ متتابعة ولكل منها نصيبه من الظهور الوجودي والمعرفي في مساره إلى مطلقه المتحقق في تجليات

(١) انظر: منير شفيق. الفكر الإسلامي المعاصر تحديات، ثورات، حركات.

العقل النبوية على مستوى الظهور التاريخي في شكله المتحقق بواقعة الطف. وعليه تنال هذه الثورات نصيبها من القرب والبعد وفق تحققها الوجودي والمعرفي، أو مستوى التجلي الذي للمتجلى ذاته، ووفق نصيبه من الوجود ومن الحقيقة المتحصلة وجودياً ومعرفياً في ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

ومدار المقارنة، ومعرفة برهات هذه الثورات يقوم أصلاً على معرفة ميتافيزيقاها، إن دراسة ميتافيزيقا الثورة الفرنسية أو غيرها من الثورات في الساحة التاريخية يحدد موقع هذه البرهة في المسار الحسيني، إذا صح التعبير، وعليه فإن ثورة مثل الثورة الإسلامية في إيران أو حركة المقاومة الإسلامية في لبنان وفلسطين، أو الثورات العربيّة يكون لها نصيب أعلى من التحقق الوجودي والمعرفي في مسار ثورة الإمام الحسين عليه السلام التي لن تجد مطلقها التام إلا في ظهور الإمام الثاني عشر المهدي (عج). ومن الناحية الوجودية والمعرفية لأنه في ظهور المهدي، يتحقق المعنى التام للوجود وللحقيقة القرآنية، ولذلك ذهبنا إلى أن ميتافيزيقا عاشوراء هي أصول الدين: التوحيد النبوة المعاد الإمامة والعدل، بمعنى أن انكشاف المعنى المطلق لهذه الأصول في ظهورات تاريخية، فيها تحقق خاص في ثورة الإمام الحسين، وفي ظهور الإمام المهدي عليه السلام قيماً الثورات الإنسانية الأخرى برهات يتفاوت نصيبها من الظهور والتجلي بقدر ما تحقق أحداثها من مطابقات مع الميتافيزيقا الأساسية للإسلام وإذا كانت هذه الأصول الإلهية هي الدين كله للإنسانية جمعاء وهي اكتمال الدين وختم النبوة واستمرارها في دائرة الولاية حتى ختمها مع ظهور الإمام ولي العصر والزمان تكون كل واحدة من الثورات الإنسانية خطوة في حركة الإنسان نحو المطلق، وتحقيق غاية الخلق ولا يتم هذا التحقيق إلا عن طريق النبوة

والولاية، الأمر الذي قصدناه في اختبارنا دراسة « ميتافيزيقا عاشوراء» كميتافيزيقا للقيامة أو للظهور[١] . . .

إنه بقدر ما تكون هذه الثورات في ميتافيزيقاها مناهضة للظلم والإستبداد هادفة للإصلاح والعدالة، مدافعة عن الكرامة الإنسانيَّة والحرية الإنسانية، فهي مقبولة عند الله بالحق فالله أولى بالحق، ويكون كل ما لديها، وفق تعبير الإمام الخميني، من بركات عاشوراء. .

في محصلةٍ لهذا المبحث يتضح أن الثورات العربية الراهنة تتسم بالخصائص التالية:

١) إنها ثورات لم تنطلق صدفة، بل لها أسبابها وتهدف إلى تحقيق غاياتها، وهي وثيقة الصلة بعلتها الفاعلة وعلتها الغائية.

إن هذه الثورات وثيقة الصلة بجذورها الإسلامية والتاريخية، وهي نتاج مرحلتها التاريخية ووليدة حاضنتها الفكرية.



(١) انظر د. طراد حمادة. ميتافيزيقا عاشوراء دار المحجة البيضاء - بيروت ٢٠٠٤ ص: ٢٤ - ٢٥.

القسم الرابع

في واقع الثورات العربية

الفصل الأول

مقدمة منهجية

ليس القصد من دراسة واقع الثورات العربية، التاريخ للوقائع والأحداث التي شهدتها هذه الثورات في الدول العربية التي اندلعت فيها حركة الثورات في تونس، ومصر، وليبيا، واليمن. تلك مهمة التاريخ الأصلي، الذي يشكل سجلاً للوقائع والأحداث. ولسنا في عداد المؤرخين الأصليين للقيام بهذه المهمة عالية القيمة، كما أننا لن نؤرخ للثورات وفق قواعد التاريخ النظري في المفهوم الهيجلي لهذا الفن، باعتبار أننا نكتب في زمن الثورات، وليس في زمن لاحق بها وعليه لو هدفنا إلى كتابة التاريخ بهذا المعنى كان الأحرى أن نؤرخ وفق قواعد التاريخ الأصلي للوقائع والأحداث، يبقى التاريخ الفلسفي وهو جانب رؤية الوقائع بالنظر الفلسفي وتحليل الأحداث بردها إلى المبادىء والعلل الأولى المرتبطة بها، وطرح الأسئلة حول المعاني الفلسفية والسفن التاريخية المستفادة من هذه الوقائع والأحداث وهذا النوع من التاريخ أقرب إلى القصد لكنها ليس المراد من هذا البحث، باعتبار غاية هذا الكتاب، بصورة عامة، هي إشغال النظر الفلسفي في دراسة الصحوة الإسلامية والثورات العربية ولا يقتصر دور النظر الفلسفي على المستفاد من التاريخ الفلسفي للوقائع.

كيف نهتدي إلى المنهج المناسب لدراسة واقع الثورات العربية؟ هل تذهب إلى الجمع بين كل التاريخ الأصلي، والنظري، والفلسفي، فنختار

ما يناسب من كل منها ما يناسب القصد من البحث، وكيف نثبت صلاحية هذا المنهج لدراسة الوقائع.

في علم المنهج نجد ما يعرف بالمنهج التكاملي. وقد رده كثيرون واعتبروه عملية إنتقائية ملفقة لكننا نختلف مع هذا الرأي، ونقول أنه لا يوجد مانع من تضافر المناهج للوصول إلى تحقيقه. وفي حالة كالتي نحن بصددها قد نحتاج إلى إعتماد المنهج التكاملي للأسباب التالية:

- إن دراسة الثورات العربية في عصر قيام هذه الثورات يحقق مطلب التاريخ الأصلي. ودراسة الواقع في حركته الجدلية الممتدة في الزمن التاريخ من الماضي إلى الحاضر والمستقبل يحقق مطلب التاريخ النظري؛ والنظر إلى الوقاع على قواعد الأمور العامة في الفلسفة والتي جعلناها في موقع القول الحاكم في مباحث هذا الكتاب يحقق مطلب التاريخ الفلسفي.

في الحقيقة نحن نعيش زمن الثورات وشهود واقعيين على أحداثها، وفي عيشنا هذه الوقائع في زمن حدوثها، كنا قد رافقنا الأزمنة الأخرى السابقة عليها في الماضي القريب، والذي يحمل بذرتها ويتضمن أسبابها وبواعثها وعلتها الفاعلة، كما أننا مدعوين إلى البحث في مآلتها المستقبلية ليس على قاعدة التنبؤ، بل على قاعدة معرفة الأهداف، وفي أبسط قوانين الاحتمال تقدير غاية هذه الثورات وأهدافها المعلنة في الزمن الحاضر من الفاعلية. وكنا قد بحثنا في العلاقة المخصوصة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية وعليه فإننا سندرس الواقع كما يقدم نفسه في جدلية علاقته بالفكر المؤسس، والمبادىء الأولى؛ ومعالم ظهوراته في حاضر الثورات، وتجليات أهدافه العليا في مستقبلها وخياراتها لبناء هذا المستقبل. الواقع يكون وفق هذا المنهج التكاملي، جامعاً لكل واقعة أو حادثة أو ظاهرة، أو نظرية، أو موقف نجد فيه صلاحية ليدخل في كتابة واقع هذه الثورات كصورة صادقة عن حقيقتها الواقعية وواقعيتها الحقيقية. . .

واقع الثورات والنظام العربي مترابطان لا ينفك أحدهما عن الآخر في البحث عن حقيقة الواقع والواقعة الحقيقية. لأن الثورات العربية هدفت بشكل صريح إلى إزاحة النظام العربي القديم. ولأن مشكلات هذا النظام، تمثل الأسباب الأساسية لقيام الثورات عليه ولدى هذا النظام عوامل مشتركة تؤدي بدورها إلى وجود خصائص مشتركة في الثورات العربية.

وعليه نجد في الواقع العربي العام، قواسم مشتركة مع الواقع الخاص بالدول العربيّة المستقلة ثمة جدلية بين وحدة الثورات وقطرية الثورات، كما هي الحال بين الواقع العربي الموزع بين الوحدة والتجزئة.

إن النظام العربي يتمتع بخصوصية أنه ذو طابع مزدوج فهو من ناحية ينتمي إلى الدول النامية أو دول الجنوب ومن ناحية أخرى إلى العروبة الممثلة بنشدان الوحدة العربية بحيث يتم تداول الأفكار والأيديولوجيات بين الدول العربية دون عوائق أو حواجز كما تتبادل هذه الدول التأثيرات السياسية في ما بينها. والنظم العربية في الوقت نفسه تشترك مع الدول النامية بمجموعات سمات من أهمها:

١) الخبرة الاستعمارية

٢) التبعية

٣) محدودية الموارد

٤) المعاناة من مشكلات المرحلة الانتقالية وأزماتها، بمعنى أن الدول النامية تجتاز مرحلة من مراحل تطورها السياسي يعبر عنها بالمرحلة الإنتقالية تواجه في غضونها مختلف أزمات التنمية السياسية.

وفي تصنيف الأنظمة العربية، يصعب تعيين المعايير، بل لعلنا نجد تصنيفات لهذه النظم على قدر المعايير المختارة ومنها المعايير التالية:

١ - معيار شكل رئاسة الدولة (ملكية، جمهورية، إمارة، مشيخة... إلخ).

٢ - معيار نظام الحكم والعلاقات بين السلطات ولدينا ثلاث أشكال مشهورة:

١) نظام الحكم الرئاسي

٢) نظام الحكم الذي يقدم السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية (حكم الجمعية الوطنية).

٣) نظام الحكم البرلماني.

ويتضح أن أكثر النظم العربية ذات حكم رئاسي تتضخ فيه سلطات رئيس الدولة. بل نجد في بعض الإمارات مثل قطر «يعتبر فيها الأمير مصدر السلطات» في الدولة.

٤) معايير النخب السياسية ودورها في صناعة القرار.

٥) معايير الأيديولوجية الرسمية ومثالها: ليبيا وسوريا والعراق والجزائر. حيث حكمت فيها سلطات ذات طابع إيديولوجي.

- معيار الدور السياسي للجيش ومستوى تدخل الجيش في السياسة وفي الدول العربية النماذج التالية:

أ) النموذج القومي، الذي يسعى إلى تكوين دولة قومية موحدة الجيش مثل مصر منذ عام ١٩٥٢.

ب) النموذج التحريري (جيش تحرير) مثل الجزائر.

ت) النموذج الفئوي.

ث) النموذج القبلي والعشائري وعادة ما يشهد دور الجيش، تطورات وفق المتغيرات السياسية.

- معيار النظام الحزبي.

ولدينا نموذج الصراع بين حزبين كما في بريطانيا. ونموذج تعدد الأحزاب السياسية، ونموذج حكم الحزب الواحد، ونموذج حكم الحزب القائد الذي يشرك معه جبهة وطنية كما في سوريا، ونماذج أخرى عدة.

- معيار مصدر الشرعية، وتوزع في النظام العربي بين ثلاث مصادر:

١ - الشرعية التقليدية

٢ - الشرعية الشخصية (حكم الشخص القائد، الكاريزمي)

٣ - الشرعية القانونية العقلانية.

إن هذه المعايير في تحديد طبيعة كل نظام عربي ضرورية لفهم عملية التغيير ومسالك الثورات، وفق طبيعة الأنظمة ومعايير تصنيفها.

إن دراسة واقع الثورات، وعلاقتها بواقع الأنظمة السابقة، يفترض دراسة لحركة الأفكار في نطاق كل دولة عربية، بصرف النظر عن حركة الأفكار في نطاق الوضع العربي العام. ما أقصد التنبيه إليه هو التالي:

- إن حركة الصحوة الإسلامية حركة عامة، وكذلك حركة النهضة والإصلاح والتنوير والتجديد، وتبادل المؤثرات والأفكار وسريانها داخل النطاق العربي والإسلامي العام أمرٌ محقق الحصول. لكن ألا يكون من الشهادة الواقعية. معرفة الصلة الموصولة بين أفكار خير الدين التونسي النهضوية ونشوء الدولة التونسية المستقلة وطبيعة وقائع الثورة التونسية الراهنة وكذلك الأمر في كل من مصر، واليمن وليبيا، وذلك يعني أن دراسة الماضي القريب لهذه الدول منذ نالت إستقلالها الوطني، وإنفصلت على الدولة العثمانية، وبعدها عن الإستعمار الأوروبي، وكيف تكونت بنية الإجتماع السياسي في هذه الدول، وحركة الأفكار وجدلية الفكر والواقع

بحث ضروري للوقوف على العلة القريبة والمباشرة في عملية قيام الثورة وإنجاز التغيير.

نعم، يوجد إتجاه أساسي لتغليب الوحدة على التجزءة، والنظرة إلى الواقع العربي العام، محل النظرة إلى الواقع الموزع بتعدد أفكاره وجهاته، وهذا الاتجاه يهدف إلى المحافظة على إدراك الحركة الجامعة للوضع العربي والإسلامي العام. فهم الكلي يسمح بإدراك محقق للجزئي. ولكن هل يمنع فهم الجزئي والصعود منه، في عملية إستقراء تصورية لإدراك كنه الكلي الجامع لخصائص أجزائه.

هذه الرؤية محفوظة عندنا ولا نهملها ونجد أن النظر بالعينين إلى النظم العربية وخصائصها العامة، وإلى كل نظام وسماته الخاصة أمرٌ يساعد العقل على إدراك حقيقة الواقع...



الأمور المشتركة
الإسلامية في صحوة الثورات العربية

في تقديمنا الشروح على عنوان هذا الكتاب قلنا أن الصحوة الإسلامية صحوة واحدة تظلل الثورات العربية المتعددة، وضربنا مثلاً على هذه الكثرة في عين الوحدة، ما يقال عن النفس الإنسانية في وحدتها كل القوى. ذلك في المبحث النظري لعنوان الكتاب في دراسة الواقع نجد ما هو مشترك ثم بين الثورات العربية، وكنا بدورنا قد ذكرنا، أن هذه الثورات عربية من الناحية الجيوبوليتيكية، وكذلك من الناحية السوسيولوجية - الاجتماع السياسي - هذه السمات الجيو - سياسية والسوسيولوجيا هي المشترك العام بين الثورات العربية أقصد المشترك العام في واقعها، لأن هذا الواقع متشابه ومشترك في البنية السوسيولوجية العامة، تصدق عليه قواعد الإجتماع الخلدوني، وهو يمثل جيوبولينيكا واحدة.

يمثل العالم الإسلامي من الناحية الجيوسياسية واقعاً مترابطاً ومتضامناً ولذلك تعرف النصوص التاريخية العالم الإسلامي بأنه:

العالم الإسلامي تعبير ينطوي على مفاهيم دينية وسياسية وجغرافية، بل وإستراتيجية كذلك. وقد بلغ هذا العالم الإسلامي ذروة قوته واتساعه في عهد الدولة العباسية، وكان - ولا يزال إلى حد بعيد - يمتد من إقليم سينكيانج وتركستان الصينية وجمهوريات وسط آسيا وأفغانستان كما يضم الملايو وبورما والفلبين والقارة الهندية وأندونيسيا وإيران والعالم العربي وتركيا وأجزاء عديدة من البلقان وشرق أفريقية ووسطها الصحراوي وشبه الصحراوي حتى الحزام الزنجي الممتد من السنغال إلى الكونغو.

ويمكن أن نعطي تحديداً أوضح للشعوب الإسلامية على هذا النحو:

١ - العرب
٢ - الأتراك
٣ - الفرس
٤ - التركمان
٥ - الأكراد
٦ - الهنود المسلمون
٧ - مسلمو أفريقية السوداء
٨ - قبائل الصحراء الكبرى
٩ - الأندونيسيون
١٠ - الصوماليون
١١ - البربر.

أما الأقليات الإسلامية فتتمثل في:

١ - مسلمو غرب الصين.
٢ - التتار والمنغوليون والأوزبك في الإتحاد السوفيتي.
٣ - مسلمو يوغوسلافيا والجيوب الإسلامية البلقانية.
٤ - الأرتريون.
٥ - مسلمو الفلبين.
٦ - مسلمو الهند الصينية (فيتنام وكمبوديا وسيام).

إلى جانب أقليات متناثرة في مختلف أجزاء العالم ونمت أخيراً بسبب هجرات متتالية من العالم الإسلامي مثلما حدث للمسلمين في أستراليا أخيراً.

وينتمي هؤلاء المسلمون إلى الغالبية العظمى من الأجناس البشرية المعروفة. فمنهم جنس البحر المتوسط، ومنهم من توالد عن امتزاج هذا الجنس بالعناصر الزنجية وبوجه خاص في أفريقية الصحراوية أو وراء الصحراء. وفي باكستان والهند وأندونيسيا تختلط العناصر القوقازية بالزنجية بالعربية بالمغولية بالآرية بالملاوية.

هؤلاء المسلمون الذين يتبعون عناصر وقوميات ودول شتى متقاربة أو متباعدة، أو متقاتلة، لهم ميل عام منبعه الأخوة الإسلامية. ولكنها لم ترتفع في العصر الحديث إلى التفوق على الخصومات المحلية أو إلى التعاون الشامل لعوامل عديدة محلية وعالمية، وثقافية. فالمسلمون يتحدثون عدة لغات:

١ - عربية.

٢ - تركية.

٣ - فارسية.

٤ - سواحلية في شرق إفريقية.

٥ - لهجات بربرية في إفريقية.

٦ - أوردية في باكستان والهند.

٧ - صينية في الصين.

٨ - لغات محلية في مواطنها في آسيا وإفريقيا[١].

لقد أنتجت هذه الشعوب الإسلامية بواسطة لغاتها المتعددة في ميادين العلوم والآداب إنتاجاً غزيراً وقيماً، وتفاعلت فيما بينها وانفتحت على بقية

---

(١) د. عبد العزيز سليمان نوار، الشعوب الإسلامية الأتراك العثمانيون، الفرس، مسلمو الهند، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣، ص ٧-١٠.

مناطق العالم المحيطة بها ومثلت واقعاً ملموساً يذهب كثيرون من فلاسفة الحضارة إلى النظر إليها كحضارة إسلامية واحدة، ويبنون إستراتيجيات متعددة على هذا الأساس. إن العالم الإسلامي موجود كوحدة حضارية في نظر الآخر إليه قبل نظره إلى نفسه ومنظور إليه في إستراتيجية العلاقات الدولية على هذا الأساس، وعليه أن يتصرف بدوره، كحضارة فاعلة ومشاركة في إدارة شؤون هذا العالم.

عرض العالم الإيديولوجي وحدثه في مراحل تاريخية معينة، في ظل إمبراطوريات واسعة الحضور والنفوذ، من العصر العباسي إلى آخر دول الخلافة الإسلامية الإمبراطورية العثمانية.

● الأقطار العربية في المرحلة العثمانيَّة

الفتح العثماني للأقطار العربية: كانت جميع الأقطار العربية تقريباً خاضعة للسيطرة العثمانية في مستهل القرن السادس عشر، وكونت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية. وفي عام ١٥١٤ قاد السلطان سليم الأول، الملقب بالرهيب، الجيش التركي واستولى على شمال العراق، وفي عام ١٥١٦ استولى على سوريا وفلسطين منتزعاً إياهما من أيدي مماليك مصر، وفي عام ١٥١٧ دحر الأتراك جيش المماليك وقضوا على دولتهم وفتحوا مصر والحجاز.

وقد واصل السلطان سليمان الأول، الذي خلف سليم الأول - والمعروف بسليمان القانوني الفتوحات العثمانية في الأقطار العربية. وفي عام ١٥٢٠ فتح القرصان خير الدين بربروسا (ذو اللحية الشقراء) الجزائر وقدم الولاء للسلطان العثماني ومنذ عام ١٥٣٣ أخذ السلطان التركي يولي من استنبول الولاة المعروفية «ببكلر بكى» إلى الجزائر. وقام الأتراك عام ١٥٣٤ بأولى محاولاتهم لفتح تونس المجاورة للجزائر ولكنهم دحروا من

قبل الأسبان، ولم يستولوا كلية على تونس حتى عام ١٥٧٤. أما استيلاؤهم على طرابلس الغرب فلم يتم إلا عام ١٥٥١.

كما امتد التوسع العثماني إلى الجزيرة العربية. ففي عام ١٥٣٢ فتح الأتراك اليمن، واستولوا من بعدها على الساحل الصومالي من البحر الأحمر. واستخدمت الموصل كنقطة الإنطلاق للتوسع العثماني والتوغل في جنوب العراق. وقد انتهى الصراع القديم، الذي كان دائراً بين تركيا وإيران من أجل العراق، بظفر الأتراك واستيلائهم عليه عام ١٦٣٨. ومن ثم قام الأتراك بفتح الأحساء الواقعة على ساحل الخليج العربي.

وهكذا خضعت إلى الإمبراطورية العثمانية، خلال مدة تتجاوز قليلاً مائة عام، جميع الأقطار العربية تقريباً ما عدا مراكش في الغرب وأواسط الجزيرة العربية، وعمان. وقد قاسى العرب من الظلم الإقطاعي العثماني مدة تتراوح بين ثلاثة وأربعة قرون، ثم حل محله في القرنين التاسع عشر والعشرين ظلم أفظع وأهول وهو الظلم الإستعماري الذي فرضته عليهم الدول الرأسمالية الأوروبية.

فما الذي استهوى الفاتحين العثمانيين في الأقطار العربية؟ إن الذي استهواهم قبل كل شيء هو رغبتهم في فرض الإستغلال الإقطاعي على الجماهير الشعبية العربية، ثم موقع البلدان العربية الملائم في طرق التجارة العالمية. وبعد أن وطّد الإقطاعيون العثمانيون مواقعهم في الجزائر وتونس وطرابلس الغرب تمكنوا، لا من المتاجرة على نطاق واسع مع الأقطار الأوروبية فحسب، بل ومن القيام بأعمال القرصنة في البحر الأبيض المتوسط بنجاح أيضاً وهم يزاحمون الأوروبيين في هذا المجال. (وكان هذا العهد عهد تراكم الرأسمال البدائي، وكانت القرصنة جزءاً لا يتجزأ من التجارة البحرية آنذاك). وأخيراً كانت مصر وسوريا والعراق من أهم

مراكز المواصلات في تجارة الترانسيت بين أوروبا والشرق، وكانت هذه التجارة لا تزال تدرّ أرباحاً طائلة رغم تدهورها نوعاً ما بعد اكتشاف الطريق البحري المباشر إلى الهند (حول رأس الرجاء الصالح).

وكانت الأقطار العربية المختلفة في درجات تبعية متفاوتة بالنسبة إلى الإمبراطورية العثمانية. فالجزائر وتونس وطرابلس الغرب، مثلاً كانت تعتبر ولايات عثمانية. ولكنها كانت قد حصلت على استقلالها الفعلي من الباب العالي منذ مستهل القرن السابع عشر. وقبيل منتصف هذا القرن فقدت تركيا سيطرتها الفعلية على اليمن، وحتى في سوريا وفلسطين ومصر والعراق، حيث كان يتولى الحكم الولاة الأتراك - الباشوات، كانت سلطة الباب العالي سلطة اسمية محضة غالباً. وكان الباشوات يدبرون المؤامرات ضد السلطان تارة بينما كان الإقطاعيون العرب المحليون يثورون ضد الباشوات العثمانيين تارة أخرى. وكانت الثورات الشعبية القوية تهز أركان الإمبراطورية العثمانية بين آونة وأخرى.

● النظام الإجتماعي في الأقطار العربية

النظام الإقطاعي العثماني:

كان العثمانيون، وهم يسعون إلى إيجاد سندهم في البلاد العربية، يحتفظون كقاعدة عامة، بالنظام الاجتماعي الذي كان سائداً لدى الشعوب الخاضعة حين افتتاحها. وبقيت الأرض والسلطة، كالسابق، في أيدي الإقطاعيين المحليين.

وكان نظام ملكية الأرض، في الأقاليم العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية معقداً إلى أقصى حد. إذ كانت جميع الأراضي مقسمة إلى ثلاثة أصناف رئيسية: أراضي الدولة - أي الأراضي الأميرية أو «الميري» - وكان السلطان نفسه يعتبر مالكها الأعلى؛ وأراضي المؤسسات الدينية - أي

الأوقاف في سوريا والعراق، الأوقاف أو الرزق في مصر، والحبوسات في شمال أفريقيا؛ والأراضي الخاصة - أي الملك الصرف. هذا بالإضافة إلى نظام الملكية المشاعية للأراضي، الذي كان موجوداً في بعض البلدان العربية.

وكانت الأراضي المملوكة ملكاً خاصاً قليلة نسبياً ولصاحبها حق التصرف بها حسبما يشاء، إذ يستطيع بيعها أو إهداءها أو الإيصاء بها إلى ورثته. ولم تتقاض الدولة عن هذه الأراضي الخاصة إلا ضريبة الأرض وهي العشر أو الخراج، الذي كان يبلغ أحياناً نصف غلة الأرض. وكان الخراج يُجبى أحياناً على أساس الغلة الفعلية (الخراج المقسّم)، وتارة أخرى بنسبة ثابتة إلى مساحة معينة من الأرض (الخراج الموظّف). وكان على غير المسلم أن يدفع الجزية علاوة على ذلك (الخراج الرأسي). وكقاعدة عامة، كانت تعود الأراضي المملوكة الخاصة إلى كبار الملاكين، وكان يقوم بزراعتها الفلاحون على أساس المحاصصة.

وتتألف الأوقاف التي تعود إلى المؤسسات الدينية من أراض واسعة مصدرها «التبرعات» وهي معفاة من الضرائب. ويعتبر رجال الدين الإسلامي دعامة النظام الإقطاعي، وكان كبار الإقطاعيين يهبون العقارات الكبيرة إلى المؤسسات الإسلامية - أي إلى المساجد والمدارس الملحقة بالمساجد والتكايا والزوايا وغير ذلك، لدعم النظام الإقطاعي. وغالباً ما كان «يهب» صغار الفلاحين بما لديهم من أراض للأوقاف تخلصاً من اغتصاب الإقطاعيين لها. (ويتصرف هؤلاء الفلاحون وذريتهم بهذه الأراضي عادة حتى تنقرض سلالتهم، وما كان عليهم إلا دفع الضرائب إلى الأوقاف). ولم تكن حالة الفلاحين المعاشية في الأراضي الموقوفة بأفضل من حالة زملائهم الذين كانوا يعملون في الإقطاعيات.

وكانت الملكية المشاعية للأرض لا تزال قائمة في بعض الأقطار العربية عند الفتح العثماني. فكانت المراعي ملكاً جماعياً لعشائر البو في المناطق التي يقطنها الرحالة الذين كانوا يقومون بتربية المواشي في شمال إفريقيا والعراق والجزيرة العربية. أما في مناطق الزراعة الحضرية فكانت المشاعيات الفلاحية لا تزال توزع الأرض دورياً بين العوائل الكبيرة والعرزب. وفي هذه الأقطار اتبع الأتراك الفاتحون سياسة نزع أراضي الفلاحين المشاعية عنوة. فأعلنوا الأراضي المشاعية أراضي أميرية أي تابعة للدولة وجعلوها ملكية فردية عائدة إلى ممثلي أشراف الإقطاعيين العشائريين أي إلى الأمراء والشيوخ.

وإذ صفى الفاتحون الأتراك الملكية المشاعية للأرض، احتفظوا غالباً بالمشاعية الفلاحية العربية كملحق لنظام الاستغلال الإقطاعي. وكانت المشاعية مقيدة بكفالة على نحو متضامن لدفع الضرائب والمكوس الإقطاعية، كما كانت المشاعية ملزمة بضمان حراثة أراضي الإقطاعيين.

وكان أكثر أنواع الأراضي انتشاراً في الإمبراطورية العثمانية الأراضي الأميرية، التي كانت تنقسم بدورها إلى صنفين ئيسيين: «الخاصات» والإقطاعيات العسكرية. أما «الخاصات» فهي إقطاعات مترامية الأطراف ذات دخل سنوي لا يقل عن مائة ألف آقجة[1] كان يتصرف بها السلطان شخصياً هو وأفراد أسرته وينتفع منها ومؤقتاً الوزراء وكبار الموظفين الآخرين عند توليهم لمناصبهم. وأما الإقطاعيات العسكرية فتعهد إلى الفرسان مدى العمر، وتعفى من الضرائب الرسمية كلية. ومقابل ذلك، كان الفرسان (السباهية) ملزمين بتأدية الخدمة العسكرية، والحضور في العرض العسكري بصورة منتظمة، والمساهمة في الحملات مع فرسانهم

(١) آقجة - عملة فضية كانت تساوي آنذاك حوالي ثلث أو ربع الدرهم.

المحاربين. وكان يحدد عدد الفرسان بموجب سعة الإقطاعية. ويجند فارس واحد عادة لقاء كل ثلاثة آلاف اقجة من الدخل. وكانت الإقطاعيات تنقسم إلى صنفين وفقاً لمداخليها. وكانت الإقطاعية العسكرية، التي يزيد دخلها على عشرين ألف آقجة تسمى «زعامت» ويملكها «زعيم»؛ أما التي لا يتجاوز دخلها عشرين ألف آقجة فكانت تسمى «تيمار» ويملكها «تيمارجي» أو «تيماري».

وعند تأدية الفارس لواجباته العسكرية طيلة حياته على ما يرام كانت تنتقل مقاطعته غالباً إلى أولاده بعد وفاته. إذ يمنح هؤلاء عقداً جديداً يدفعون بموجبه بدلاً نقدياً معيناً للخزينة. وكان منح الإقطاعيات يجري على أساس طبقي صرف، وهو محصور بالأشراف فقط. وكان على كل فارس جديد أن يحصل على إسناد زعيمين وعشرة تيمارجية. ولم تكن تمنح هذه الإقطاعيات إلى أهالي المدن.

وكانت تحرث أراضي «التيمارات» و«الزعامتات» و«الخاصات» من قبل الفلاحين الذين كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة من الرعية أي الشعب الدافع للضرائب. ويستلم الفلاحون من الملاك قطعة أرض تعرف بالجفتلك ولا يستطيعون التصرف بها إلا بإذن خاص منه. وكان الفلاحون في الواقع مرتبطين بالأرض. وكان يقع على عاتقهم عبء ضرائب كثيرة كالعشر أو الخراج، والضرائب لقاء استعمالهم للمراعي الشتوية والصيفية.

انعكس الوضع الإقتصادي المذري على الحياة العامة للناس في كافة الأقطار العربية، وتشابهت الأوضاع ومثلت قاسماً مشتركاً، لا يختلف معه قطر عربي عن الآخر، وكانت حياة الشعب في الأرياف كما في المدن تعاني من الكساد الإقتصادي والفساد الإداري. فقد وصف لوتسكي حياة الأرياف والمدن، وقدّم صورة قاتمة حملت إنجلز، صاحب ماركس إلى توجيه لاذع لهذا الوضع في كتابه «القضية التركية».

يصف الفرنسي حياة الفلاحين بالقول:

«ليس الفلاح بمالك، ولن يستطيع أن يكون مالكاً. وفوق ذلك فإنه ليس بالمستأجر. إنه مجرد قنّ من أقنان الطغمة الظالمة لبلاده».

إن عملية خراب الفلاحين واندثار القرى ونزوح السكان عنها كانت ظاهرة متفشية في كافة أنحاء الإمبراطورية العثمانية. وحاول السلاطين وضع حدّ لها بربط الفلاح بالأرض. ومنذ القرن السادس عشر صدرت قوانين في عهد سليمان القانوني للحيلولة دون هروب الفلاحين. وأن التشريعات التي سنّها الأتراك لمصر والمعروفة باسم «قانون نامه مصر» أجبرت الكاشفين والملتزمين والمشايخ على عدم إبقاء قطعة واحدة من الأرض المروية غير مزروعة، وعلى أن يحولوا دون هروب الفلاحين، وأن يسعوا إلى إسكان الفلاحين في القرى الخربة والخاوية. وفي حالة فرار فلاح من أرضه يتحمّل الشيخ التزاماته المادية. ويجوز بيع أرض الوسية مع من يرتبط بها من الفلاحين ليس إلا.

وكان نصيب الفلاح العربي يتمثل مجتمعاً بالمجاعة والعمل الشاق ونظام السخرة وكثرة الضرائب والفرائض وبربطه بالأرض، وانعدام الحقوق، وتهكم الإقطاعي وخدمه. وغالباً ما يثور الفلاحون عندما يبلغ النير درجة لا تطاق. وعندئذ تهاجمهم زمر الإنكشارية وعملاؤها العرب. وكان التنكيل جم قاس، وتأمر تشريعات السلطان «القانوني» بسحق الإنتفاضات الفلاحية دون رحمة.

المدينة العربية خلال الحكم العثماني

أما الحياة في المدينة العربيّة فهي على النحو التالي: كانت لا تزال المدن العربية تتسم في غضون القرون من السادس عشر إلى الثامن عشر بطابع القرون الوسطى. وكانت المدن مراكز إدارية يتربع فيها الباشوات

والبكوات الأتراك أكثر من أن تكون مراكز إقتصادية. ومع ذلك فكانت تمارس في المدن التجارة وينمو الإنتاج الحرفي فيها.

وقد صادف عهد الحكم العثماني في الأقطار العربية فترة انتعاش في التجارة العالمية ونموها السريع. وكانت الصناعة الأوروبية آنذاك بحاجة إلى المزيد من الأسواق، الأمر الذي كانت توفره لها الإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف. فابتاع الإقطاعيون العرب والأتراك الأقمشة الصوفية الإنكليزية والهولندية، والحرير والنبيذ الفرنسيين، والفراء الروسي، والزجاج من البندقية، والبلور البوهيمي. كما صدّروا إلى أوروبا الحبوب والحرير الخام والجلود والصوف الخام والفواكه والجوز وزيت الزيتون والمنسوجات والأقمشة البيتية. وفي الواقع، لقد جرى تبادل بين المواد الخام التي انتزعها الإقطاعيون من منتجيها كريع عيني، وسلع الترف والأبهة الأجنبية. وقد كتب آدم سميث: «إن سكان المدن التجارية استوردوا من الأقطار الأكثر غناء البضائع المتأنقة لإنتاج المعامل اليدوية (المانيفاتورة) وسلع الترف ذات الأسعار الباهظة، وبهذا غذوا عجرفة كبار الملاكين الذين ابتاعوا هذه البضائع بشره ودفعوا ثمنها بكميات كبيرة من خامات محاصيل أراضيهم».

وكانت جلية واضحة النتائج الفتاكة لمثل هذه التجارة. فإنها أفضت إلى تقوية الاستغلال الإقطاعي للفلاحين وإلى خراب القرى. وقد لاحظ كل من آدم سميث وفولني أن التجارة العثمانية كانت تتسم بصفة غير متكافئة، وألحقت أضراراً فادحة بالإمبراطورية العثمانية.

لم يقتصر إستغلال أبناء الأرياف والمدن من المسلمين العرب على العنصر الداخلي، بل شارك التجار الأجانب، في عملية الاستغلال وعليه قدّم إنجلز نقده الشهير لهذه الحالة في كتاب *«القضيّة التركيّة»*.

وثمة صفة مميزة أخرى هي أن التجار الأجانب، على الضد من الخلافة الإسلامية مثلاً، لعبوا دوراً رئيسياً في هذه التجارة، وبهذا الخصوص قال إنجلز: «. . . من هم التجار في تركيا؟ على كل حال إنهم ليسوا الأتراك. . . إن الأسلوب الذي اتبعوه للقيام بالتجارة هو نهب القوافل؛ والآن وقد أصبحوا أكثر تمدناً، قامت تجارتهم على أساس مختلف أنواع الضرائب القسرية والتعسفية. ورسخ اليونانيون والأرمن والسلاف والأوروبيون الغربيون أقدامهم في العراق البحرية الكبيرة قابضين في أيديهم على كل التجارة، وليس لديهم ما يبرر إطلاقاً شكر البكوات والباشوات الأتراك على إتاحة الفرصة لهم لممارستها. ولو تخلصنا من جميع الأتراك في أوروبا لما قاست التجارة من ذلك على الإطلاق»(١).

من نقد إنجلز أعلاه، يمكن الدخول إلى لعبة الأمم في التطورات اللاحقة للخلافة العثمانية، وكيف شقت الدرب أمام الإستعمار الأوروبي للأقطار العربيّة. وكيف شكل ضعف السلطنة العثمانية وفساد إدارتها، وصدمة الغرب وتخلف المسلمين وتقدم غيرهم الدوافع الأساسيَّة لفلاسفة عصر النهضة.

لذلك فإن طبيعة الحاضنة التاريخية للثورات العربية تمتد إلى البعد الحضاري والإستراتيجي للعالم الإسلامي، وللوطن العربي وكل إشكالية عصر النهضة والأسئلة الكبرى التي عالجها فلاسفة النهضة، تمثل قاسم مشترك بعيد الأثر في تكوين الميول الثورية العربية الواحدة والحاجة الملحة للتغيير. . .

إن الثورات العربيَّة متشابهة في عناصر واقعية متعددة أخرى لعل أبرزها ما يلي:

(١) انظر: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربيَّة الحديث دار الفارابي، بيروت ١٩٨٠.

١) غلبة الإتجاه العام إلى الوحدة العربية بين شعوبها على حساب الدولة القطرية.

٢) غلبة اتجاه التضامن الإسلامي، والجامعة الإسلامية كما برزت في دعوة جمال الدين الأفغاني، في علاقاتها الدولية.

٣) المشاركة في واقعية التجربة الإستعمارية الأوروبية ومقاومة الاستعمار الأوروبي في كافة الأقطار التي تعرضت للاحتلال والهيمنة الأوروبية.

٤) في الواقع العربي، قد يجتمع مجتمعان تحت سقف واحد.

هذا ما يذهب إليه منير شفيق حيث يدعو المجتمع الأول بالمجتمع الأصلي، والمجتمع الثاني بالمجتمع المحدث. وعنده أن المجتمع الأصلي حافظ بأغلبيته على درجة عالية من الاستقلالية الحضارية عن الغرب مما جعل الاحتفاظ بمقومات هذا المجتمع، خصوصاً، إرتكازه إلى الإسلام والتراث، وتمسكه بأنماط حياتية غير تابعة أساساً متيناً للنضال من أجل تحرير البلاد، ومما يجعله أكثر أهمية في مرحلة بناء الاستقلال والوحدة والثورة والتنمية[١].

يفسر هذا التقسيم، كيف إندفعت قوى المجتمع الأصلي، كتمثل جمهور الثورات العربية الذي فاجأ أبناء المجتمع المحدث باعتباره المجتمع الأصلي كان يمثل السواد الأعظم والأكثرية الصامتة، وقد إنفجرت مرة واحدة ودفعة واحدة. وصنعت الثورات الجماهيرية باندفاعاتها الكبرى.

(١) منير شفيق. مجتمعان تحت سقف واحد، في كتاب الصحوة الإسلامية، الناشر، ص٧.

إن جدلية الوحدة والتجزئة، أو كما يدعوها د. حسن الترابي جدلية الأمة والقطر في الإسلام[١].

الأمة والقطر في تاريخ الإسلام

الدين توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي: فالمثال ترسمه التعاليم والتكاليف الشرعية التي يخاطب بها الإنسان، والواقع هو الابتلاءات المادية والظرفية التي تحيط بدنيا الإنسان والتدين هو إيمان نفسي بمثال الحق المطلق، ثم كسب تاريخي يجاهد الواقع ليقربه من المثال ويجسد الإيمان في أمثل صورة واقعية، ثم محاولة دائبة للرقي الديني نحو كمالات المثال.

والصحوة الإسلامية إذ تحدث آثارها على الواقع العربي إنما تستجيب لتحديات وتتعامل مع قوى تاريخية أخرى فاعلة في المنطقة: فهي لا تتفاعل مع مثالات الإسلام فقط وتتفاعل مع الواقع وما يسود، من مذاهب ومواقف. ولذلك لا بد من تعدية كلام الصحوة أحياناً إلى السباق الفكري العربي كله الذي لا يفهم مغزى مواقف الصحوة إلا بالنسبة إليه.

والدولة القطرية التي تعنينا مواقف الصحوة منها أو آثارها عليها إنما نقصد بها مجرد الشكل الإقليمي الذي اتخذه الكيان السلطاني في مجتمع تنازعه عروبته وإسلامه نحو قيم الوحدة المتجاوزة لحدود الإقليم. وذلك يسوق الكلام أحياناً إلى المذهبية الوطنية التي تتجه بالناس إلى العكوف على الوطن القطري، أو المذهبية القومية التي تتجه بهم إلى التوحيد لكن على أساس ذاتهم القومي ليس إلا.

(١) د. حسن الترابي، الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي (كتاب الصحوة الإسلامية ص٨٦).

ولئن كففنا الكلام عن موقف الصحوة من النظم الحاكمة في الدول القطرية لأنه لا يعنينا هنا، فيحسن أن نتذكر أحياناً أن الموقف حول قضية الوحدة أو التعدد لا ينفك عن اعتبار يتصل بالنظام. فمهما كان تقدير القيمة القطرية أو الوحدوية نظراً، فإن المواقف تأخذ في الاعتبار آثار الاستقلال القطري أو الوحدة على قيم أخرى يؤمن بها أهل الصحوة. فقد يكون الأثر المقر مباشرة للوحدة هو إغراق نظام قطري معين محبوب أو مكروه في كيان أوسع سيغلب فيه نظام معين ومقوم أيضاً، ومن ثم تثور خيارات في تغليب المصالح والمفاسد العاجلة أو الآجلة في المشروع المعين الوحدة. وسنرى أمثلة لذلك فيما يلحق من كلام.

والوطن العربي الذي نحاصر الكلام في إطاره ليس بمنقطع عما حوله، كما أن الصحوة الإسلامية بطبيعتها ليست مستوطنة في أرض العرب وحدها. فالإسلام تراث مشترك للأمة الإسلامية عرباً وأفارقة وآسيويين وحركات الصحوة الإسلامية في تاريخه تتداعى ويثير بعضها بعضاً والصحوة الحاضرة ظاهرة عالمية متعددة المحاور لأنها استجابة لظروف غشيت العالم قاطبة: انحسر الاستعمار السياسي وانكسار الغرور الحضاري الغربي، وخيبة النظم اللادينية التي خلفها الاستعمار على المسلمين في تحقيق العزة أو النماء، وثورة الوعي الإسلامي تحمل أخبارها ثورة الاتصال العلية.. إلخ. فالصحوة الإسلامية العربية تتفاعل ثورياً وفكرياً مع الصحوات في كل مكان والمواقف بعضاً من بعض. والواقع العربي موصول بالواقع الإسلامي والعالمي، فما يطرح للصحوة من تحديات وما يترتب عنها من مواقف للصحوة لا يمكن أن يفهم إلا والبعد العالمي ملحوظ فيه.

أما دار الإسلام فقد تمثلت في أن الحدود الإقليمية لم تقسم المسلمين كما قسمتهم الولايات المتحدة، فالساحة العلمية واحدة تنساب الثقافة

فيها، والسوق الاقتصادية واحدة تتداول الخدمات والسلع، والنطاق الشعبي واحد يتجول الناس غير أجانب ولا محجورين. ومن جانب آخر حفظت الوحدة القانونية سيادة أحكام الشريعة وانتشرت المذاهب الفقهية تحقق وحدة دقيقة في أحكام المعاملات في قاعدة إقليمية قارية أحياناً تنتظم جملة دول قطرية. كما انتشرت الطرق الصوفية تؤكد وحدة الأمة الشعورية بوحدة وثيقة في آخاء الطريقة. ويمكن الزعم بأن دار الإسلام ظلت تزداد توحداً حضارياً بما أدركها من انتشار المذاهب والطرق وتبادل العلم والثقافة وتواصل الناس بالهجرة البشرية والعلمية والدينية. وذلك لعهد طويل بعد انهيار المركزية السياسية واستبداد الولاة القطريين. فقوة الدين وسيادة الشريعة، وانفتاح الساحة كانت عوامل حافظة.

وخلاصة البحث مما تقدم أن وحدة الصحوة الإسلامية وتعدد الثورات في أقطار عربية مختلفة سنقوم بدراسة واقعها لا يعني أن هذا الواقع مستقل عن دائرة العربية والإسلامية الكبرى، وأن خصائص مشتركة تجمع بين واقع الثورات وبين وسائلها وهي كفيلة أن تجعل لهذه الثورات مستقبلاً واحداً، يتجه إلى تغليب الوحدة على التجزئة.

والهوية الجامعة على الذاتيّة الضيقة. إن دراسة الواقع في كل قطر عربي، عملٌ يلجأ إليه العقل لتسهيل عملية الإدراك لكن الواقعة الحقيقية أن واقع هذه الثورات مترابط في تاريخها البعيد ولذلك قلنا عنها بجمعها أنها إسلامية المعتقد والإيمان وأنها عربية في المعنى المعطى لطبيعة الإجتماع السياسي العربي...

توجد أسباب مشتركة مباشرة للثورات العربية، عملت باحثتان: دينا شحاتة ومريم وحيد على دراستها في مقالة «محركات التغيير في العالم العربي» وهي التالية:

١) الطفرة الشبابيّة

٢) التهميش الإقتصادي والإجتماعي

٣) غياب الحريات السياسية

٤) تراجع عوامل الإندماج الوطني.

شهدت المنطقة العربية في الأشهر الأربعة الماضية ما لم تشهده طيلة عقود طويلة. فبعد أن ظل العالم العربي خارج موجات التغيير والتحول الديمقراطي المتتابعة - مما دفع البعض إلى الحديث عن وجود استثناء عربي في هذا المجال أو عن وجود تناقض بين الثقافة العربية وقيم الديمقراطية - بدأ العالم العربي في الشهور الأخيرة يشهد بدايات تفكك بنية النظم السلطوية بفعل انتفاضات شعبية بداية في تونس ومصر، ثم في ليبيا، والأردن، والبحرين، واليمن، والعراق، وعمان. وأياً كانت أسماء ساحات الاحتجاجات (ميدان التحرير، دوار اللؤلؤة، شارع الحبيب بورقيبة، ساحة التغيير) فالهدف ظل واحداً وهو سقوط الأنظمة السلطوية، سواء كان كلياً عن طريق تغيير شامل للنظام، أو جزئياً عن طريق إدخال بعض الإصلاحات السياسية والإقتصادية.

وبالرغم من الاختلافات المهمة بين النظم العربية، خاصة بين النظم الملكية والنظم الجمهورية، وبين الدول المنتجة للنفط والدول المصدرة للعمالة، فإن هذه النظم كانت تتفق في الكثير من السياسات والخصائص، ولذلك كانت طالب القوى الثائرة متشابهة إلى حد بعيد. وقد تركزت هذه المطالب على إطلاق الحريات السياسية، وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. تشابهت أيضاً استجابة النظم العربية لهذه الثورات بشكل كبير، حيث اتهم الثوار بالخيانة والعمالة، وتم استخدام العنف والترهيب. كما تشابهت تصريحات المسؤولين العرب التي أكدت أن كل دولة عربية

لها خصوصيتها، مثلما صرح وزير خارجية الجزائر (مراد مدلسي)، بأن «الجزائر ليست تونس، والجزائر ليست مصر». وسيف الإسلام القذافي الذي أكد أن ليبيا ليست كمصر وتونس، ووزير الخارجية المصري السابق «أحمد أبو الغيط» الذي قال إن مصر ليست تونس. ولكن على أرض الواقع، فإن ما حدث في تونس تكرر إلى حد كبير في مصر، وبدأت تحركات على الطريق نفسه في ليبيا واليمن، مما قد يشكل بداية نحو التحول الديمقراطي والحرية والعدالة الاجتماعية. كما بدأت بعض دول الخليج العربي، مثل عمان والبحرين، تشهد حراكاً إجتماعياً واسعاً ومطالبات بإسقاط النظم الحاكمة.

وسنحاول في السطور القادمة أن نلقي الضوء أولاً: على أهم الدوافع المحركة للقوى السياسية والإجتماعية المختلفة للثورة، ثانياً: على أهم القوى التي شاركت في الاحتجاجات، مع الأخذ في الاعتبار أن تلك الثورات كانت ثورات شعبية، وأن كافة طوائف الشعب شاركت فيها. ثالثاً وأخيراً: دراسة حالة أربع دول عربية هي تونس، وليبيا، واليمن، والبحرين.

أولاً - محركات التغيير في العالم العربي:

أسهمت عدة عوامل في ظهور الانتفاضات والثورات الشعبية في العالم العربي، على رأسها أن الشباب (الفئة العمرية بين ١٥ و٢٩ سنة) يشكل أكثر من ثلث سكان العالم العربي بما يعرف بالطفرة الشبابية. وتعاني تلك الفئة أشكالاً متعددة من الإقصاء والتمييز جعلتها ساخطة على الأوضاع الراهنة. وبالرغم من الثروات البشرية والطبيعية الهائلة التي تتمتع بها المنطقة العربية، فإنها شهدت في العقود الأخيرة خللاً كبيراً في منظومة توزيع الثروة، حيث استأثرت نخب ضيقة ذات ارتباط وثيق بالسلطة

بمقومات الثروة، بينما همشت قطاعات واسعة من المجتمعات العربية. وقد تزايدت تلك الظاهرة في السنوات الأخيرة بشكل ملحوظ، مع التوجه لتبني آليات السوق والتجارة الحرة، وتراجع الدور الإقتصادي والاجتماعي للدولة. كما تعاني المنطقة العربية القمع، والاستبداد، وغياب الحقوق والحريات، وانتهاكات واسعة لحقوق الإنسان، مع تركيز السلطة في يد نخب ضيقة مرتبطة بالحزب أو الأسرة الحاكمة.

وقد أدت حالة الاختناق السياسي الذي تشهده المنطقة العربية إلى ظهور عدد كبير من الحركات الاحتجاجية، بعضها ذات صبغة سياسية أو إجتماعية، وبعضها ذات صبغة دينية أو عرقية. من ناحية أخرى، فشلت معظم الدول العربية في تحقيق الاندماج الوطني بين الجماعات الدينية والعرقية والإثنية المختلفة، وتعرضت معظم الأقليات (أو الأغلبيات المهمشة) في العالم العربي لمظاهر الإقصاء والتمييز الديني والثقافي والاجتماعي. وفي السنوات الأخيرة ومع تزايد مظاهر القهر السياسي والاجتماعي في العديد من الدول العربية، وتصاعد دور قوى إقليمية وخارجية، بدأت هذه الجماعات تتحرك للمطالبة بحقوقها الثقافية والسياسية، أو للمطالبة بالانفصال بشكل جزئي أو كامل عن الدولة الأم. وأخيراً، أسهم التدخل الخارجي المتصاعد لقوى إقليمية وخارجية في الشؤون الداخلية للمنطقة العربية في تعميق حالة الضعف والانقسام التي تشهدها دول المنطقة.

ثانياً - القوى المحركة للانتفاضات الشعبية:

شاركت أربع قوى رئيسية في الانتفاضات الشعبية التي شهدتها عدة دول عربية في الشهور الأخيرة وهي: الحركات الاحتجاجية الشبابية، والأحزاب والقوى السياسية المعارضة. وقوى عمالية ومهنية، وأخيراً قوى

ذات أرضية طائفية وقبلية ومناطقية. شهدت الدول التي تتمتع بقدر عال من التجانس السكاني، مثل تونس ومصر، حراكاً على أرضية سياسية وطبقية، شاركت فيه قوى شبابية وسياسية ونقابية، بينما شهدت دول تعاني استقطاباً طائفياً أو قبلياً أو مناطقياً، مثل ليبيا والبحرين واليمن، حراكاً أوسع على أرضية مناطقية أو طائفية. ورغم وجود اختلافات مهمة في طبيعة القوى التي قادت هذه الانتفاضات الشعبية ومثلت قوامها الرئيسي، فإن مطالبها تشابهت إلى حد بعيد. ركز الثوار والمتظاهرون على مطلبين رئيسيين هما الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وغابت المطالب ذات الصبغة الطائفية والمناطقية، وذلك بالرغم من محاولة النظم الحاكمة قولبة هذه الثورات في إطار طائفي، كما حدث في اليمن والبحرين، أو في إطار مناطقي كما حدث في ليبيا.

وكان الشباب خاصة المتعلم والمستخدم لتقنيات الاتصال الحديثة - في مقدمة القوى التي دعت إلى انتفاضات شعبية في مواجهة الفساد والاستبداد، حيث لعب دوراً مهماً في إدارة وقيادة هذه الانتفاضات. وليس من قبيل المصادفة أن تكون واقعة إشعال الشاب محمد بو عزيزي النار في نفسه هي التي أطلقت الثورة في تونس والمنطقة العربية، حيث تجسد قصته مأساة فئة واسعة من الشباب المتعلم والمتعطل عن العمل في العالم العربي.

أما الأحزاب والقوى السياسية، فقد أعلنت تضامنها والتحامها مع الانتفاضات الشعبية، لكن من الملاحظ أنها لعبت دوراً تابعاً لدور القوى الشعبية الشبابية. فلم تبادر النخب السياسية بالدعوة إلى هذه الانتفاضات الشعبية، بل في بعض الأحيان تأخرت في الإعلان عن تأييدها للقوى الشبابية، كما حدث في الحالة المصرية والحالة التونسية. ولكن مع تصاعد وتيرة الاحتجاجات وانضمام كتل اجتماعية مهمة إليها، تراجعت

الأحزاب عن حذرها، وأعلنت التحاقها بالحراك الشعبي. وقد رأى البعض في موقف الأحزاب والقوى السياسية محاولة ركوب موجة الاحتجاجات الشعبية، واختطافها لصالح مصالحها الخاصة.

لعبت القوى العمالية والمهنية دوراً مهماً في تأييد الثورات الشعبية وتأجيجها. ففي الحالة التونسية، كان لاتحاد الشغل، وهو التنظيم العمالي الوحيد في تونس، دور رئيسي في إنجاح الثورة، حيث أعلن في مرحلة مبكرة عن انضمامه للانتفاضة الشعبية التي اندلعت بشكل عفوي. وقد أسهم انضمام الإتحاد بشكل كبير في تغيير موازين القوى، وفي تشجيع قوى سياسية ونقابية أخرى، مثل الأحزاب والنقابات المهنية، ومنظمات حقوق الإنسان، على إعلان تأييدها للثورة، مما دفع الجيش التونسي في النهاية إلى الانشقاق عن الرئيس بن علي وإجباره على مغادرة البلاد. وفي الحالة المصرية، كان الحراك العمالي والفئوي الذي شهدته البلاد في السنوات الخمس الأخيرة من المحركات الرئيسية للثورة، وكان لانضمام قوى عمالية ومهنية دور مهم أيضاً في دفع المؤسسة العسكرية للانشقاق على مبارك، وإرغامه على التنازل عن السلطة.

وفي الدول التي تعاني مظاهر الانقسام القبلي والطائفي، كان لقوى ذات أرضية طائفية أو قبلية أو مناطقية دور مهم في الحراك الشعبي ضد النظم الحاكمة. ففي اليمن، كان للحراك الجنوبي والتمرد الحوثي دور كبير في إضعاف الدولة وتحجيم شرعيتها، مما فتح المجال أمام قوى أخرى، مثل الشباب الجامعي وأحزاب التحالف المشترك، للانضمام للقوى المطالبة بإسقاط النظام. وكذلك في ليبيا، كانت المناطق الشرقية التي تعاني التهميش والاستبعاد أول من تحرك ضد نظام القذافي. وأخيراً في البحرين، اتخذ الحراك الشعبي صبغة طائفية، حيث مثلت الطائفة الشيعية (التي تعاني الإقصاء السياسي والإقتصادي والتمييز الثقافي، وذلك

بالرغم من أنها تمثل الأغلبية السكانية) القوام الأعظم للحركة الشعبية ضد بينة النظام السلطوية.

والآن كيف أكتب عن واقع الثورات العربية.

سأكتب واقع الثورات العربية كشاهدٍ عاش زمن الثورات وتابع أحداثها، ذلك في التاريخ الأصلي. حيث هو عندي تاريخ الشهود والشهادة والمشاهدة. وسأكتب وقائع هذه الثورات وفق قواعد التاريخ النظري، في إحساس مشترك بين الشهادة الواقعيّة، وفائدة النظر في المعرفة، ومتعة الإحساس بعيش هذا الواقع عيشاً ذاتياً، أمّا الجانب المتعلق بالكتابة الفلسفية لوقائع التاريخ، فلا مفرّ فيها من اختبار التجربة الفلسفيّة في أصولها المحصلة في الدهشة والشك والقلق، والبحث عن الحقيقة ومعرفة الحق، وتبرير العقل وأمان القلب. الكتابة عن وقائع الثورة العربية، تكون على مستطاع إفصاح صاحبها، في إحساسه الوجديّ، أو لا تكون. . .

هكذا اكتب كأني ارسم العاصفة.



الفصل الثاني

وقائع الثورة التونسية

حين أحرق محمد أبو عزيزة نفسه بنور نفسه، أكلت النار المشتعلة جسده أمام أنظار شرطة الحكومة القساة فيما أضاء نور شديد روحه في مسار تاريخ تونس من قرطاجة هنيبعل التي تحولت إلى مقاطعة إفريقية الرومانيّة، وقد افتتحها العرب وحرروا مدينة تونس سنة ٦٤٧م، استثنيت أحوالها حتى تمردت على الحكم الأموي بقيادة مذهب الخوارج وعادت إلى سلطة العباسيين وشرعت من جديد في غزو صقلية وبناء المساجد والسدود لتأمين المياه لمدينة القيروان وإثر ثورة دينيّة إلتحقت تونس بالحكم الفاطمي وأقام الفاطميون عاصمتهم المهدية فيها قبل بناء القاهرة في مصر. وحين ثار البربر الزيديين على الفاطميين أرسل الفاطميون البدو العرب من الهلاليين (بنو هلال) للقضاء على حكم الزيديين، لكن النورمانديون احتلوا المهدية وبعدها طردوا منها لتتبع تونس دولة الموحدين حتى دخولها تحت الحكم العثماني عام ١٥١٦. لاقت تونس ما شهدته الأقطار العربية الأخرى في العصر العثماني، وحين عادت شهية الغرب الأوروبي للسيطرة عليها قامت ثورات عدة في مواجهة الأوروبيين والفرنسيين منهم بشكل خاص، وقد بنى عبد العزيز الثعالبي حركة إسلامية تمتد جذورها إلى الفكر السلفي الإصلاحي واشتهرت الأفكار الإصلاحية لخير الدين التونسي، وبرزت في حرب الاستقلال مرحلة حبيب أبو رقيبة، الذي عزله وزيره وحارس أمنه، وتحت أنظار شرطته المستبدة حرق محمد أبو عزيزة جسده، ونور نفسه أضاء تاريخ تونس الجديد.

ما الذي سيكتبه التاريخ عن محمد أبو عزيزة؟ هل أشعل نار قلبه لهب الثورات العربية، وأضاء نور روحه الطريق للشباب الثائرين، على الظلم والفقر والإستبداد والتبعية، والتخلف والفساد، وإحتكار السلطة والمال، وحبس الأجساد والأنفاس والفشل الذريع في كل أمور السلطة والإدارة والإقتصاد والسياسة والأمن والثقافة، نظام فاسدٌ حتى العظام. واجهه محمد أبو عزيزة، بروحه العالية وجسده العاري، وناره التي احترق داخله بأشد منها، جرّه يا شرطيّ إن حذاء الشرطي هو من وجهك أجمل، آه يا عصر الحذاء الذهبي، أنت أحلى أنت أجمل! يقول أدونيس في واحدة من صرخاته الشعرية ضد، استبدادية الحكم العسكري. وقبله قال الجواهري:

نامي جياع الشعب نامي حرستك آلهة الطعام
نامي فإن لم تشبعي من يقظة فمن المنام

ومهما يقول آخر أبانا الذي في المباحث هكذا يريدون أن ترفع الصلوات.

لكن شاعر عربي واحد، ظل صوته عالياً بعد الحريق هو فتى تونس الخضراء وشاعرها أبو القاسم الشابي في صرخته المدوية، التي تحولت إلى الشعار الأكثر فعالية في الإنتفاضة الثورية الأولى.

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بدّ أن يستجيب القدر

ومن هذا البيت الشعري الهادر والساحر، أخذت الجماهير هتافها أيام الثورة: «الشعب يريد» ثم أضافت إليه الكلمة المناسبة وفق تطورات الثورة وأحداثها...

«الشعب يريد إسقاط النظام» كان هذا الشعار من النوع الإستراتيجي الذي يحدد طرفي الصراع، أو الصديق والعدو، في لغة الفيلسوف الصيني ماوتسيونغ: ثمة طرفين متصارعين لا غير: الشعب الثائر من ناحية والنظام الفاسد الخائر من ناحية ثانية.

كان الجنرال زين العابدين بن علي صديق الغرب، مقرب من رجال

الإليزيه، والكي دورسيه، في باريس، وكذلك من وزراء المال والإقتصاد والدفاع والأمن ومن رجال الإعلام. نشر نيكولا بووجان - بيير توكوا عام ٢٠٠٦ كتابه «صديقنا الجنرال زين العابدين بن علي» المعجزة التونسية الحقيقي التي استفادت كل الفائدة من تركة بورقيبة، يصف الصحافي الفرنسي أوضاع تونس بداية الألفية الثالثة ١٩٩٩ بالقول:

في صيف ١٩٩٩، بدأت سفينة تتألق جدة، مبنية في النرويج، بالعمل بين تونس وأوروبا: قرطاج. لم يتوقف البناء الضخم، القادر على استقبال آلاف السياح بصحبة سياراتهم، من العمل منذ سنوات أصبح من غير الممكن زيارة يوغوسلافيا السابقة والسفر إليها، ويقال إن تركيا غير آمنة منذ محاكمة المناضل الكردي أوجلان وزلزال ميرماز. يهبط السياح الآتون من كل أوروبا، بالملايين، في تونس، التي ضربت عام ١٩٩٩ كل الأرقام القياسية لعدد الزوار، وامتلأت الفنادق وتدافع الناس في نوادي العطل، وأصبحت الشواطىء سوداء من كثرة الناس.

بعد أمطار غزيرة، درّت الزراعة محاصيل باهرة، ومعها مجمل الإقتصاد. واطمأن خبراء التخطيط متفائلين إلى إزدهار إقتصادي يفوق ٦٪ في ١٩٩٩ مقارنة بالمغرب، الغارقة في تراكيبها البائدة التي تعوق كل تغيير، والجزائر المرتبطة أكثر مما يجب بأسعار النفط الخام، اطمأنت تونس إلى خروجها بنتائج جيدة.

تركة بورقيبة

هذا ما ستستحق البلاد عليه معزوفة مديح من مرشديها، وقد اعتادت ذلك منذ عشر سنوات والمنظمات الدولية مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، على هيئة الدول الغنية المانحة للأموال، لا تتوقف عن امتداح «النموذج التونسي». «تونس: تنين المغرب المقبل" : يلخص عنوان

إحدى الصحف الفرنسية هذا جيداً مقدار الحب الذي تتمتع به البلاد. لقد قال مبدع في هذا المجال، وزير الإقتصاد السابق ورئيس الوزراء إدوار بالادور، لدى خروجه من لقاء مع بن علي في نهاية ربيع ١٩٩٩: «التطور مدهش». ولم يكن أحد أسلافه البارزين ريمون بار، الذي علم التونسيين الاقتصاد سابقاً، أقل امتداحاً منه كلما عاد إلى هذا البلد الصغير العزيز جداً على قلبه.

ولا يستطيع أحد إنكار أن تونس، بين بلدان المغرب هي البلد الذي يتدبر أموره على النحو الأفضل. وكما يلاحظ أحد مثقفي العاصمة: «هذا البلد يُحكَمُ على نحو سيىء لكنه يدار على نحو جيد». يعيش المرء في تونس على نحو أفضل من نظيره في الجزائر أو الرباط. ويؤكد محافظ العاصمة، محمد علي بوليمان أنه «لم يعد هناك عملياً كوخ واحد وكل المساكن تنعم بالماء والكهرباء». لقد ازداد معدل العمر خمس سنوات خلال العشر سنوات الأخيرة. وهناك طبيب لكل ألف وخمسمئة شخص. وبلغ ارتياد الأطفال المدارس، وخصوصاً الفتيات، مستويات تحلم بها البلدان المجاورة. وتمتد شبكة الطرق وتتحدث بسرعة تنبىء عنها نظرة بسيطة إلى الخرائط السياحية المجددة بانتظام. والإدارة تتطور. وغدت القاعدة أن تملك معظم العائلات منزلها، مستفيدة من قروض بفوائد منخفضة، تماماً مثل امتلاك سيارة عندما يكون المرء منتمياً إلى الطبقة الوسطى.

هذه النتائج تعود بدرجة كبيرة إلى السياسة التي وضعها، على نحو مبكر، الرئيس بورقيبة في قطاعات أساس لتنمية أي بلد، وخاصة في موضوع تعدد السكان. إن قانون «مجلة الأحوال الشخصية»، الذي يمنع تطليق النساء وتعدد الزوجات، يعود تاريخه، لنذكر بذلك، إلى ١٩٥٧، في زمن كان فيه بن علي الشاب لا يزال صف ضابط متواضعاً. ومنذ بداية

الستينيات، تبنى «المجاهد الأكبر» إجراءات تحديد النسل. بعد عشر سنوات، حدد المعونة العائلية للأسر التي لا يتجاوز عدد أولادها أربعة (ثم ثلاثة فيما بعد). تقدمت تونس بعشرات السنين على باقي دول الوطن العربي. القانون يسبق تطور العقليات.

لا تزال تونس بن علي تستفيد من هذه التركة حتى لو كان كل شيء يعمل على طمسها. لقد أرغم مدير مصرف خاص على الاستقالة لأنه تجرأ على تذكير أحد الصحافيين الأجانب بذلك، وذكرها هذا الأخير في مقاله. وهدّدت الدولة بسحب كل الودائع المالية من المصرف إذا رفض المدير الإستقالة، ما يعني الإفلاس الفوري للمصرف.

وورقة رابحة أخرى لا يستهان بها للاقتصاد المحلي: تستفيد تونس من السخاء المالي للمجموعة الدولية. يميل الحكام إلى إخفاء ذلك، لكن بلدهم هو، بين سائر بلدان المنطقة، أحد أكثرها تمتعاً بمساعدة البنك الدولي (نسبة لعدد السكان).

ما أضافه «رجل التغيير»، هو ممارسة الدولة لمنهج مالي تقليدي يروق صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. والحصيلة مشرفة، لكنها تسوغ بعض الهنات، لأن الرئيس بن علي يملك مواهب مشعوذ، فيجري التلاعب بالأرقام التي يبرزها مساعدوه ليثبتوا أن تونس تستطيع، من دون جهد، أن تلبّي معايير ماستريخت الأوروبية، كما تلفت النظر إليه الأستاذة الجامعية بياتريس إيبو: «إذا كان عجز الميزانية من درجة ٣٪ المشؤومة، فذلك لأن قسماً من المعونات يمر عبر المؤسسات والبنوك العامة، ولأن البنى التحتية تمول بنحو خاص من الصنادق التي لا تدخل في الميزانية أو المساعدات الثنائية أو متعددة الأطراف، أو أيضاً لأن إنفاقات الميزانية ليست محسوبة كلها».

إسكت وإستهلك ذلك شعار رجال الأمن ورجال الإقتصاد وحاشية

الرئيس التونسي. المهم أن يعتزل الناس الاشتغال بالسياسة الرئيس بن علي جهداً في إغوائها. هناك أيضاً الطبقة المتوسطة، بما أن مقولة بن علي هي: «إن قوة مجتمع وعدم قابليته للخدش تكمنان أساساً في متانة الطبقة الوسطى واتساعها». لقد استورد رئيس الدولة إلى تونس نموذج مجتمع الغرب الإستهلاكي، إن لم يكن ذلك من أجل جعل الطبقة الوسطى حليفة للنظام، فعلى الأقل للتأكد من حيادها. ولخص ذلك أستاذ جامعي على نحو فجّ. قال لمواطنيه: «تستطيعون أن تأكلوا، وتشربوا، وتستهلكوا، وتمارسوا الجنس بقدر ما ترغبون، لكن لا تشتغلوا بالسياسة».

كان نظام زين العابدين بن علي نظام الأسرة الحاكمة. كان ملكاً متوّجاً، احتفظت زوجته بالتاج في مخزن مجوهراتها الخاصة وكانت عائلات المحاسيب، والأقارب تنهب خيرات البلاد.

العائلات التي تنهب تونس:

لكن الخطر الحقيقي على الإقتصاد المحلي هو النفعية المنفلتة من عقالها التي تنتشر في محيط الرئيس. منذ نهاية التسعينيات، توزع منشورات متزايدة باستمرار في العاصمة تفضح ذلك. وهكذا ظهر «التجمع الوطني للنضال ضد الفساد»، غامض، لا يفوت فرصة مساءلة نظام بن علي. وفي بداية صيف ١٩٩٩، ظهر منشور ملتهب موقعٌ باسم «وسطاء البورصة» فضح بالتفاصيل الحاسمة عملية مالية قام بها، بحسب قول مؤلفي المنشور، أقارب رئيس الدولة.

لم تكن أمثال هذا المنشور الفضائحي حتماً لترى النور لو لم تقم، قبل سنة، يد مجهولة بتوزيع كتيبين في تونس وفي أوساط المعارضة في الخارج، كل منهما مؤلف من ١٥ صفحة تقريباً، بعنوان «العائلات التي تنهب تونس».

المؤلفون مجهولون، لكنهم بالتأكيد يعرفون الكثير. يعرفون الكثير إلى درجة أنه، لفترة من الوقت، سرت بين الناس شائعة تظن أنها ترى في ذلك لمسة موظفين أميركيين أتوا ليتحققوا من اقتصاد أموال المخدرات. لقد أخطأت الشائعة. تونسيون من البلاط، مقرّبون من عالم الأعمال وداخلون جيداً في دوائر السلطة الحميمة، هم من كتب هذه الصفحات الجارحة في عالم الحكايات ومنها تغريبة بني هلال يتسلى الأطفال بقصص ليلى والذئب لكن أهل تونس كانوا يتناقلون حكايا نهب البلاد وتوزيع ثرواتها بين ليلى طرابلسي زوجة الرئيس وشركاؤها.

ليلى وشركاؤها:

العائلة الكبيرة الأخرى المتهمة «بنهب» تونس هي عائلة الطرابلسي. وعائلة الطرابلسي هي عائلة ليلى، زوج رئيس الدولة الثانية، وعددها الإجمالي عشرة من الإخوة والأخوات لديهم جميعاً موطىء قدم في الأعمال. من السياحة إلى الزراعة، من العقارات إلى توزيع المحروقات، مروراً بالبناء. ولا يوضعون جميعاً في الخانة نفسها. مراد هو خروف القبيلة الأسود (اعتقل في إيطاليا عندما وصل بن علي إلى السلطة)، بينما، في الطرف المقابل، يبدو بلحسن بمظهر رئيس العصبة منذ زواجه بابنة مدير المديرين التونسيين، الهادي الجيلاني. ونرى إضافة إلى ذلك اسميهما مجتمعين لدى إدخال «باتام»، مؤسسة التوزيع التي هما شريكان فيها، إلى بورصة تونس، في ربيع ١٩٩٩، والذي عورض وقتها.

لقد صعب الإتحاد الأوروبي تنجده الإقتصاد التونسي لكن مع الفساد المستشري لا تنفع المسكنات ولا أدوية نقص المناعة، كانت طوابير حملة الشهادات عاطلين عن العمل وقد بدأت هذه المشكلة تثير قلق بطانة الرئيس.

إن دراسة حالة تونس الثوريّة تكشف أن الثورة الشعبية إندلعت في جميع أنحاء تونس وأسقطت النموذج التونسي وذلك لأربعة أسباب رئيسية هي:

١) النمو غير المتكافىء ٢) إرتفاع معدلات البطالة في أوساط الشباب المتعلم ٣) غياب الحريات السياسية ٤) الفساد إنطلاع الثورة في ولاية سيدي بوزيد وانتقالها فيما بعد إلى تالة والقصرين قبل أن تصل إلى المدن المركزية في تونس وصفاقس، يعبر بشكل واضح على أزمة النمو غير المتكافىء والفجوة الكبيرة بين المركز والأطراف.

وكشفت ثورة الشعب التونسي أيضاً عن أزمة البطالة التي يعانيها الشباب المتعلم. وعلى الصعيد السياسي كان النظام السياسي في تونس من أكثر النظم استبداداً وإنطلاقاً في العالم العربي بينما الشعب التونسي من أكثر الشعوب تجانساً وتعليماً وتقدماً. كما كشفت الأحداث عن أزمة فساد الطغمة الحاكمة في تونس.

ويذهب د. دينا شحادة ومريم وحيد في دراسة حالة تونس إلى تعداد أسباب نجاح الثورة بما يلي:

في تصورنا، فإن نجاح الإنتفاضة الشعبية التي شهدتها تونس يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية. أولها: وجود ظروف موضوعية مؤاتية لانتهاء الحقبة السلطوية في تونس، وفي مقدمة هذه الظروف تمتع تونس بقدر عال من التجانس السكاني، وارتفاع معدلات التعليم والدخل والتنمية البشرية، وتراجع الاستقطاب الأيديولوجي بين الإسلاميين والعلمانيين، وظهور توافق حول الأجندة الديمقراطية بين مختلف القوى السياسية في تونس.

السبب الثاني الذي ساعد على إنجاح الانتفاضة التونسية هو ظهور تحالف واسع بين مختلف فئات المجتمع التونسي في مواجهة نظام بن علي

في الأسابيع الأربعة الأخيرة. فبالرغم من أن الانتفاضة بدأت على أرضية مطلبية من قبل الشباب المتعطل عن العمل، فإن التفاف الأحزاب السياسية، والمنظمات الحقوقية، والاتحادات العمالية، والنقابات المهنية، والمثقفين، والفنانين حول الشباب وتضامنهم معهم وانضمامهم إلى انتفاضتهم، كل ذلك ساعد على توسيع نطاق الانتفاضة التونسية طبقياً ومناطقياً، مما أدى إلى تزايد الضغوط على النظام بشكل غير مسبوق.

السبب الثالث، وربما الأهم الذي ساعد على إنجاح الثورة التونسية، هو ظهور انشقاقات داخل النخبة الحاكمة، خاصة بين المجموعة المحيطة بـ «بن علي» وأسرته وبين المؤسسة العسكرية، التي رفضت أن تستخدم القوة ضد المتظاهرين. وقيل إن الجيش في تونس منع أجهزة الشرطة بالقوة من إطلاق النار على المتظاهرين، ولعب دوراً مهماً في إجبار بن علي على التنحي عن منصبه.

فتحت ثورة تونس الباب واسعاً أمام الثورات العربية الأخرى، وأخذوا عنها أمور عديدة، إستفادوا من تجربتها الحية والقريبة، في أساليب ووسائل النضال، حتى الشعار تناقله الثوار العرب كالأناشيد الوطنية، في الشوارع والميادين «الشعب يريد إسقاط النظام» «إرحل» Degage. كتب محسن أبو عزيزة أن شعارات الثورة التونسية كانت لغة الحرية والكلمة والفعل لقد جمع متن الحرية في لغة الشعار، وسقطت البلاغة وظل السجع وكشفت زلات اللسان عن كشف المضمر في رغبة غير واعية ودفينة ومكبوتة تفضح فساد النظام. وكان الانفعال يصدر من الإيقاع الموسيقي للغة لغة الرفض التي لا تترك مجالاً للمحايدة. وإستفادت لغة الشعار من شعارات الثورة الفرنسية عام ١٩٦٨ في نزعة مناهضة للمجتمع التقليدي وللرأسمالية وللإمبريالية.

ليسقط مجتمع الاستهلاك

ليسقط مجتمع السوق

لتسقط الإشتراكية الواقعية، عاشت السّريالية

لتسقط الدولة

ليسقط العالم الهرم A bas le vieux monde

الفعل لا ينبغي أن يكون ردّة فعل بل إبداع

L'action ne doit pas être une réaction mais une création

الثورة التونسية لا تعد للوهلة الأولى في مدوّنتها اللغويّة بثورة في الثقافة، وقد امتد هذا الغياب بفعل التأثير ليطال بقية الجغرافيات العربية الثائرة ومنها اليمن التي تربط في أحد شعاراتها ربطاً شرطياً بين الإضراب عن الدراسة وسقوط الرئيس: «لا دراسة ولا تدريس حتى يسقط الرئيس». وهو بالمناسبة شعار يستعيد إيقاعاً تونسياً رفع سنة **١٩٧٦**(١).

يعدد الباحث السياسي الدكتور بول سالم معالم الانقلاب الذي أحدثته ثورة تونس في المشهد العربي وهي التالية:

١) تمكين المواطن الذي اكتشف أن القوة الفعلية بين يديه.

٢) حركة تمزج بين المطالب السياسية والإقتصادية والإجتماعية، إنتفاضة ثورية لحقوق المواطن.

٣) دحضت ثورة تونس الإدعاء الذي بني طيلة العقود الماضية بأن الحركات الإسلامية وحدها تملك القوة الأيديولوجية والتنظيمية لتحدي الدولة السلطوية.

---

(١) محسن أبو عزيزي، قراءة في شعارات الثورة التونسيّة، مجلة بدايات ٢٠١٢ ص٢٢.

٤) غيرت الحسابات بأن السفينة تغرق مع القبطان، أي تذهب والرئيس معاً.

٥) أهمية العدالة الإجتماعية لمسألة سياسية أساسية.

٦) فشل دعم الغرب للدولة الإستبدادية.

تحفيز الحركات الإسلامية لتعديل بعض توقعاتها وتبنيها قضايا حقوق الإنسان، وكذلك الأمر بالنسبة للنقابات والاتحادات العمالية.

ثورة تونس كانت البداية

الفتيان الشباب الشيوخ، لقد شبنا يقول عامل الثورة، المرأة التونسيَّة، «عبلة لم تعد حبيسة دارها». الشعب يصنع الثورة.

ما الذي فعلته روحك يا محمد أبو عزيزة.



الفصل الثالث

وقائع الثورة المصريّة

«إن الإمبراطورية العثمانيَّة على شفا الهاوية وليس ثمة ما يدعونا إلى إسنادها. هذا ما كتبه نابليون بونابرت إلى الجمعيّة الفرنسية بعدما فتح إيطاليا عام ١٧٩٧ وزحف على شبه جزيرة البلقان، وبلغ حدود الإمبراطورية العثمانية التي كانت تعاني من أزمة عميقة بعدما منيت بهزائم قاسية في الحروب التي خاضتها ضد النمسا وروسيا.

كانت الإمبراطورية العثمانية في مركز الصراع من أجل السيادة العالمية، الورقة الرابحة الرئيسية التي عزم نابليون على إنتزاعها من أيدي الإنكليز، وببعد النظر الذي كان يتصف به قرر نابليون فتح مصر بالدرجة الأولى إذ كانت إحدى ممتلكات السلطان الأكثر تطوراً وغنى.

لم تكن أنظمة الدول العربية المحلية مستعدة لتقبل الأفكار الجديدة للثورة الفرنسية، ومع ذلك يذهب المؤرخون لعصر النهضة، باعتبار غزو نابليون لمصر بدايتها في الترسيمة التاريخية الرسمية.

في إحتلال نابليون لمصر وفيها أقصر الطرق بين إنكلترا والهند حققت فوائد كثيرة، فقد حاز على مستعمرة غنيّة، ودعم نفوذه في القسم الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، وإنزاله ضربة بإنكلترا بتهديد طريق الهند، وأقام قاعدة لشن الهجوم على الهند الأمر الذي كان يحلم به من أمدٍ طويل وهدد بقوة الإمبراطورية العثمانية.

أنزل نابليون جيشه في الإسكندرية عام ١٧٩٨، ووجه في اليوم نفسه نداءه الشهير إلى الشعب المصري مزيج من أفكار الثورة الفرنسية وتهديد المستعمر الجديد وطلب من العلماء والمشايخ في الأزهر أن يقوموا بوظائفهم وتكون الصلاة قائمة كالمعتكف في المساجد وعلى المصريين أن يشكروا الله سبحانه وتعالى لانقضاء حكم المماليك.

دافع المصريون عن القاهرة، لكن جيش المماليك المتخلف لم يستطع الصمود أمام جيش نابليون الحديث. ومع الوقت وجد المحتلون الفرنسيون أنفسهم في وضع حرج في مواجهة الانتفاضات الشعبية ضد الاحتلال.

وفي يوم من أيام تشرين الأول المجيدة ثار سكان القاهرة، وجرت حملة إبادة عسكر الاحتلال الفرنسي الذي إنسحب من قاهرة المعزّ مهزوماً، وفرَّ نابليون إلى جزيرة من جزر النيل وقصف مراكز الثوار في المساجد بالمدافع وحصلت مجازر فظيعة، وقطعت رؤوس قادة الانتفاضة ورفعت على الحراب وطافوا بها في شوارع القاهرة. مصير حملة نابليون بعد غزو فلسطين وسوريا وإكتسب الشعب المصري خبرة في النضال إستخدمها في مقاومة الاحتلال الإنكليزي (١٨٠١ - ١٨٠٣) بعد مغادرة الفرنسيين مصر. وبعد إنتفاضة سكان القاهرة (١٨٠٤ - ١٨٠٥) تسلم محمد علي الكبير.

أقر الباب العالي تعيين محمد علي إقراراً على مضض. وقد حاول السلطان سليم الثالث عزله، فعادت ثورة القاهرة وثبتته من جديد. لقد ساعد الوضع الذي ساد في أوروبا خلال ١٨٠١ - ١٨٠٧ على مجموع التطورات في مصر والتي أدت إلى صعود محمد علي وتثبيته، لا سيما تصفيته للنفوذين الفرنسي والبريطاني من خلال تصفية بصرف النظر عن خلال المؤرخين حول مرحلة نشوء فكرة القومية العربية، فإن الثابت أن

مرحلة حكم محمد علي الكبير وابنه إبراهيم باشا، أدت إلى نشوء مزيج من الفكرة الوطنية والفكرة القومية، واستمرت هذه العلاقة ملتبسة الظهور حتى ثورة يوليو التي قادها الرئيس جمال عبد الناصر.

في «فلسفة الثورة» الذي دعاه جمال عبد الناصر دورية استكشاف إنها محاولة لاستكشاف نفوسنا يقول في المقدمة إن هذه الخواطر عن فلسفة الثورة ليست محاولة لتأليف كتاب...

ولا هي محاولة لشرح أهداف ثورة ٢٣ يوليو وحوادثها...

إنما هي شيء آخر تماماً...

إنها أشبه ما تكون بدورية استكشاف...

إنها محاولة لاستكشاف نفوسنا، لكي نعرف من نحن وما هو دورنا في تاريخ مصر المتصل الحلقات.

ومحاولة لاستكشاف الظروف المحيطة بنا في الماضي والحاضر، لكي نعرف في أي طريق نسير...

ومحاولة لاستكشاف أهدافنا، والطاقة التي يجب أن نحشدها لنحقق هذه الأهداف...

ومحاولة لاستكشاف الظروف المحيطة بنا، لنعرف أننا لا نعيش في جزيرة يعزلها الماء من جميع الجهات.

هذا هو الذي قصدت إليه...

مجرد دورية استكشاف في الميدان الذي نحارب فيه معركتنا الكبرى من أجل تحرير الوطن من كل الأغلال[1]!

ويشرح جمال عبد الناصر دوره وأدوار مصر بقوله:

(١) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة ص٥.

وأنا أجلس أحياناً في غرفة مكتبي وأسرح بخواطري في نفس هذا الموضوع أُسائل نفسي:

- ما هو دورنا الإيجابي في هذا العالم المضطرب، وأين هو المكان الذي يجب أن نقوم فيه بهذا الدور؟

وأستعرض ظروفنا وأخرج بمجموعة من الدوائر لا مفرّ لنا من أن يدور عليها نشاطنا وأن نحاول الحركة فيها بكل طاقتنا.

إن القدر لا يهزل، ليست هناك أحداث من صنع الصدفة، ولا وجود يصنعه الهباء... ولن نستطيع أن ننظر إلى خريطة العالم نظرة بلهاء لا ندرك بها مكاننا على هذه الخريطة ودورنا بحكم هذا المكان.

أيمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا بمصالحها، حقيقة وفعلاً لا مجرد كلام؟

أيمكن أن نتجاهل أن هناك قارة إفريقية شاء لنا القدر أن نكون فيها، وشاء أيضاً أن يكون فيها اليوم صراع مروع حول مستقبلها، وهو صراع سوف تكون آثاره لنا أو علينا سواء أردنا أو لم نرد؟

أيمكن أن نتجاهل أن هناك عالماً إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقرّ بها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ(١)؟

يضع مؤرخو مرحلة النهضة المشروع الناصري في نطاق التجربة النهضوية الثانية. وينظرون في أسباب إنتكاسة هذا المشروع النهضوي الذي قادته مصر الناصرية. قدّم زياد الحافظ قراءة نقدية في المشروع النهضوي العربي الذي أطلقه مركز دراسات الوحدة العربية بمناسبة الذكرى الثانية والخمسين لإعلان الوحدة بين مصر وسوريا في شباط/ فبراير ١٩٥٨. يعني أن دراسة المشروع حصلت بداية الألفية الثالثة في هذا

(١) المصدر نفسه ص٤٠ - ٤١.

المشروع تعداد لأسباب فشل المشروع الناصري جاء في القراءة النقدية الذي قدمها زياد الحافظ للمشرع.

● التجربة النهضوية الثانية: المشروع الناصري

جاء في نص «المشروع» أن أسباب انتكاسة المشروع النهضوي الذي قادته مصر الناصرية عديدة. فالسبب الأول هو «أنه جوبه مجابهة حادة من طرف القوى الإمبريالية والصهيونية في إلحاق ضربتين موجعتين به، هما: الانفصال في أيلول/ سبتمبر ١٩٦١، وعدوان حزيران/ يونيو ١٩٦٧». ويعتبر محررو «المشروع» أن سقوط المشروع في عهد عبد الناصر شبيه بسقوط مشروع محمد وعلي وإبراهيم باشا، وإن لم يبدأ سقوطهما من الداخل، «وإن كان ذلك الداخل غير مجهز بمؤسسات تحميه». أما الأسباب الأخرى، فهي أربعة، كتأجيل مطلب الديمقراطية واعتبارها دون قضية التنمية، وقيام المشروع الناصري على كاريزما الزعيم وغياب المؤسسات، والدعم الكثيف الذي تلقته قوى الثورة المضادة والنخب الرجعية من أمريكا للانقضاض على ذلك، وأخيراً الصراع الذي نشب بين المشروع الناصري وقوى الإسلام السياسي واليسار الذي «لم يُمكّن من استيلاد تحالف عريض يضمّ سائر القوى ذات التمثيل الأصيل والفعالية السياسية».

لا بد من التوقف عند ذلك التشخيص الذي فيه من الصحة والمبالغة في آن واحد. نعتقد أن تآمر قوى الرجعية آنذاك مع الصهيونية والإمبريالية كان قوياً جداً، وما زال قائماً حتى هذه الساعة، لكن لا نعتقد أن الضربات الموجعة حقاً التي ألحقت بالمشروع النهضوي عبر الانفصال ونكسة ١٩٦٧[١] كانت سبباً أساسياً في إيقاف المشروع النهضوي، بل

---

(١) للمزيد من التفاصيل حول ملابسات الانفصال ونكسة ١٩٦٧ يمكن مراجعة رسائل د. كمال خلف الطويل للأستاذ محمد حسنين هيكل.

يمكننا القول إنه تمّ استيعاب النكستين. فإعلان «الميثاق» بعد الانفصال، ومن بعده «بيان ٣٠ آذار/مارس»، واللاءات الثلاث، وأولوية «محو آثار العدوان»، وخاصة حرب الاستنزاف (التي كانت في رأينا السبب الرئيسي والمباشر للقضاء على عبد الناصر ووفاته التي ما زالت علامات الاستفهام عليها قائمة)، وإعادة بناء القوات المسلحة التي أسست لعبور قناة السويس عام ١٩٧٣؛ كانت جميعها ردوداً استراتيجية ساهمت في استيعاب النكستين. السبب الرئيسي لسقوط المشروع في رأينا هو التغيير الذي حصل بعد رحيل عبد الناصر، وخاصة بعد معركة العبور عام ١٩٧٣. فخروج مصر من دائرة الصراع العربي - الصهيوني هو الذي أوقف المشروع النهضوي.

وخلافاً لما أُشيع آنذاك وحتى هذه اللحظة، لن يقوم المشروع النهضوي العربي ما دام الصراع العربي - الصهيوني لم يحسم لمصلحة الحق العربي. لا نهضة في ظل وجود الكيان الصهيوني الذي يعتبر المشروع النهضوي العربي، كما نفهمه، خطراً وجودياً عليه. وبالتالي لم تكن شعاراً فارغاً مقولة: «لا صوت فوق صوت المعركة»، وإن تمت الإساءة إلى ذلك المفهوم لتبرير انحرافات غير مقبولة في الحكم في العديد من الأنظمة التي نسبت شرعيتها إلى التيار القومي. لقد كان مجيء أنور السادات وانقلابه على النهج القائم هما السبب الأساسي في إيقاف المشروع النهضوي. كما نعتقد أن غياب الديمقراطية والمؤسسات كان في أحسن الحالات جملة عوامل، ربما مساعدة، ولكن غير أساسية أو حتمية، في إيقاف المشروع النهضوي. فهل كانت الحضارة الرومانية ديمقراطية، وقبلها الحضارات القديمة من مصرية إلى آشورية إلى فارسية، ديمقراطية؟ وهل كانت النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر في عصر الديمقراطية؟ ألم تكن آنذاك الملكية المطلقة والمستبدة والموصوفة بالحق

الإلهي أساساً لنظام الحكم؟ وأخيراً، هل النهضة التنموية والعلمية في عدد من دول آسيا الموصوفة بأشكال من الدكتاتورية دليل على عدم وجوب أو ضرورة الديمقراطية؟ نعتقد أن هناك مبالغة في التعويل على الديمقراطية في إطلاق مشاريع نهضوية، كما في قدرتها على حماية أي إنجاز. لقد كانت الخيانة أولاً وأخيراً هي الدافع الحاسم في إيقاف المشروع. أما الدعم الخارجي للانقلاب، فلم يكن لينجح لولا الخيانة التي تحولت إلى مجرد وجهة نظر. وفي ما يتعلق بالصراع بين المشروع الناصري وقوى الإسلام السياسي، فهذا الصراع هو الذي مكن الخيانة من أن تنجح[١].

كان السادات يستريح في بيته الشتوي في أسوان، حين قام المصريون باحتجاج عام على غلاء الأسعار، عاد السادات إلى القاهرة ليعلن على الناس عودة الأسعار إلى سابق عهدها ويحتفظ بحكمة خمس سنوات أخرى بعدما أطلق على إنتفاضة مكافحة الغلاء إسم «انتفاضة الحرامية» كان أنور السادات يريد تشويه صورة الثورة. ولقي بعد ذلك مصيره المعروف. بعد السادات نقل خلفه حسني مبارك حالة البلاد من سيء إلى أسوأ. لم يستطع مبارك أن يمدد حكمه لسنوات أخرى بتقديم تنازلات شكلية للثورة، في خطبة المتتابعة التي وجهها إلى الشعب المصري. لقد غاب عن باله إختلاف طبيعة الزمان. كانت تونس القريبة تحتفل بانتصار ثورتها، وكان المصريون من أكثر العرب تفرساً في تجربة الثورة التونسية. لقد إستلهموا هذه الثورة في إتجاهات أربعة يحددها عمار علي حسن في مقالته في جريدة الحياة ٢٩/ ١/ ٢٠١١.

مع انتصار الثورة التونسية ونجاحها بإسقاط الرئيس زين العابدين بن

---

(١) زياد حافظ - مصر إلى أين، ورقة عمل، مجلة المستقبل العربي عدد ٣٨٥ آذار ٢٠١١.

علي، بدأت التوقعات بانتقال عدوى هذه الثورة إلى مصر، خصوصاً مع إطلاق الدعوات للتظاهر في ٢٥ يناير/كانون الثاني في كافة المدن المصرية.

ولكن النظام المصري رد على هذه التوقعات برفع الشعار القائل «مصر ليست تونس»، للترويج بأن الوضع في مصر ليس بالهشاشة التي بدا عليها النظام التونسي في مواجهة الثورة الشعبية.

وقد تبنت الولايات المتحدة في بداية الثورة نفس الشعار، وراهنت على استقرار الحكم في مصر، فيما أكدت الدوائر الاستخبارية الإسرائيلية بعد يوم من بداية الاحتجاجات، أن مصر ليست كتونس أو لبنان، وأن النظام فيها مستقر ولا خوف عليه من تكرار التجربة التونسية.

بلغت الباحث في تطورات الثورة المصرية، ما جرى مجرى العادة، في الكتابة عن الثورتين التونسية والمصرية وكأنهما متشابهتان إلى حدود التطابق. ما يصدق في النظر عن الثورة التونسية يصدق على الثورة المصرية. لا يتعلق الأمر بالتزامن والتجاور وحسب، ولكن في الأسباب والأهداف، وطبيعة النظام البائد، وطبيعة الفاعلين في تونس العاصمة وميدان التحرير في قاهرة المعزّ. وكذلك القوى السياسية الراجحة في اللعبة الديمقراطية والتي مكنت حركة النهضة في تونس وحركة الأخوان المسلمين في مصر مع القوى الإسلامية من السلفيين بالفوز في الانتخابات، بعد أن رحل زين العابدين بن علي، وتخلى حسني مبارك عن سلطاته لصالح المجلس العسكري، ليخضع بعدها لمحاكمة لا تزال جارية في أروقة العدالة المصرية. الفارق الوحيد هو في دور القوات المسلحة في المرحلة الانتقالية للثورتين تحدث كثيرون عن دور القوات المسلحة المصرية، وعن إستعادة نفوذها، على قاعدة حركة الضباط الأحرار، التي

حملت جمال عبد الناصر ورفاقه إلى الحكم، وأن نسخة جديدة عن دور الجيش في المرحلة الناصرية سيتم رسمه لمستقبل مصر السياسي وسرعان، ما سيعود الصراع بين الأمن العسكري وحركة الأخوان، لكن هذه الآراء تبددت بعدما إستطاع الأخوان المسلمون، من الإمساك بقوة بمصادر السلطة في البرلمان والحكومة، وصياغة الدستور والفوز في الانتخابات التشريعية وفي الاستفتاء العام. لقد مكن هذا المسار من قيام سلطة جديدة، إستطاع فيها الرئيس المصري محمد مرسي من السيطرة التامة على مصادر القرار، في الدولة بعد أيام قليلة من عملية نقل السلطة وتحدث المراقبون عن شراكة بين الجيش وحركة الإخوان المسلمين، وأنه ثمة إمتعاض في أوساط القوات المسلحة وأن قيادة الجيش أرسلت رسائل مضمرة إلى الرئيس المصري محمد مرسي تحذره من غضب الجيش «وما أدراك إذا غضب الجيش» إن الشراكة بين الجيش ومرسي هشة وتمنع العملية الديمقراطية.

يصف كثيرون، قدرة الإخوان المسلمين على بسط سلطتهم في مصر بلغة أكاديمية عقلانية، وآخرون بلغة نقدية لا تخلو من حذر قيام السلطة الإسلامية في مصر. المشايخ بعد الثورة في مصر لم تعد تكفيهم سلطة المسجد أو المنطقة الصغيرة أرادوا إحتلال السلطة كلها. الرئيس متسلط جديد يصارع المتسلط القديم وكل منهما يحمل سلاحه تحت «تي شيرتات» مكتوب عليها الثورة وهدفهما إغلاق المجال السياسي من جديد. قطاعات قديمة تريد فتح خطوط سياسية جديدة مع الإخوان، الرئيس مرسي يمد خطوط الإتصال مع الجناح المالي لنظام مبارك ليكون القلب الإقتصادي للحكم الجديد.

في تعليق لجريدة الأخبار اللبنانية ذات الميول اليسارية الجديدة،

تحت عنوان «معركة السيطرة» لأن مهمة مرسي ليست إعادة تفكيك السلطة، بل إعادة تركيبها ليحمل بيديه مفتاحها ويزيل لعبة مرسي الحلفاء في تركيبة النظام الجديد بداية من الحليف السلفي، الذي لا يتبصر جيداً موقعه في المباراة. هل يقيم عند الخط الفاصل بين السلطة والمعارضة، أم يحافظ على مواقعه في ظل المطالبات بإعادة توزيع الحصص في التأسيسية، أو في الحكومة، أم يراهن على أن الفشل الإخواني يصب في مصلحته؟ أسئلة صعبة على السلفيين الذين واجهوا ضربات أخيراً هزت الثقة في تنظيمهم السياسي، وأشارت إلى أنهم لا يزالون يراوحون عند بوابة بين السياسة وما قبلها... بين الشيخ والسياسي... بين الصفقات مع السلطة مهم كانت السلطة (شفيق/مرسي... لا فرق) وبين ممارسة السياسة بوصفها فعل تداول للسلطة.

حليف آخر مثل قيادة الجيش الجديدة ليس أقل ارتباكاً، ورغم أننا لم نتعرف بعد إلى تفاصيل شركة الحكم الجديدة، فإن ما يبدو حتى الآن أن هناك سيطرة من الرئاسة، وفي المقابل حصل الجيش في الدستور الجديد (ومن خلال المسودة) على كل مميزاته التي كتبها بنفسه في «وثيقة السلمي»، لكن تلوح في الأفق إشارات إلى أنه من أجل السيطرة يمكن أن يقدم المشير طنطاوي والفريق عنان للمحاكمة. وهذا مربك للحليف الكاكي، الذي سوّق الشراكة مع الإخوان على أنها ستعيد الهيبة وتمحو الإهانات التي تعرض لها الجيش، بسبب طريقة المشير في إدارة المرحلة الانتقالية.

الارتباك يشمل أيضاً الجناح المالي لنظام مبارك، الذي كان مستعداً للدخول في الشبكة الجديدة بسبب عدم وضوح الرؤية، كما حدث في العلاقة مع رشيد محمد رشيد، الذي أدى أدوار وساطة للحصول على استثمارات في الخليج وأميركا، وكانت من أجله تروج فكرة التصالح مع

المتهمين في قضايا الأموال، مقابل إعادتهم بعض هذه الأموال، لكن لم ينجح الإخوان في تمرير الفكرة، وأصبحوا في حاجة إلى فريسة كبيرة يلهون بها قطاعات ستزداد معاناتها بسبب سياسات مرسي وحكومته.

والخلاصة أن مرسي لا يحتاج إلى فرصة، فالسلطة فرصة، لكنه يتصور أنها مخصصة لاحتلال الفراغ الذي تركه مبارك، وطرد الجميع منه.

عند إندلاع الثورة المصرية في ٢٥ يناير ٢٠١١ لم يشعر نظام حسني مبارك ولا أسياده الأميركيون أن ثمة تهديد حقيقي للنظام المصري. وزيرة الخارجية الأميركية دعت الأطراف جميعاً لضبط النفس وأضافت: في تقديرنا أن الحكومة المصرية مستقرة وتبحث عن طريق للاستجابة للاهتمامات والاحتياجات المشروعة للشعب المصري. بعد أسبوع، سقط فيه المئات واحتشد الآلاف في ميدان التحرير، بدأ الحديث الهامس عن إنتقال سلمي للسلطة من حسني مبارك إلى مدير المخابرات العامة، ونائب الرئيس عمر سليمان. بعدها انتشر الجيش المصري في الشوارع ليملأ الفراغ الذي تركته وزارة الداخلية. احتفلت الثورة بالتظاهرة المليونية وطالبت أن يترك حسني مبارك السلطة، لكن الرئيس المصري السابق، أذاع خطابه معلناً أنه سيكمل ولايته الرئاسية، وسيعدّل الدستور لإجراء انتخابات رئاسية تضع حدوداً لفترة الرئاسة.

وتنفيذاً لطلب أميركا، أدار عمر سليمان جلسات حوار وطني الهدف منه الانتقال السلمي للسلطة فشلت المحادثات، وأعلم سليمان أنه سيطلب من الرئيس نقل السلطات إليه. لكن هذه الصفقة سقطت تحت أقدام الثائرين، ليخرج في السادسة من مساء ١١ شباط فبراير. أعلن سليمان في خطاب تلفزيوني استغرق ٣٥ ثانية تخلي مبارك عن منصب رئاسة الجمهورية وتكليفه المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شؤون البلاد.

تواجه الثورة المصرية مشكلتان رئيسيتان:

١ - مشكلة الدستور. وهي الصورة القانونية، والعقد القانوني والاجتماعي، لبناء الدولة وإقامة الحكم.

٢ - مشكلة الإرث السابق في معاهدة السلام في كامب ديفيد مع العدو الفلسطيني.

٣ - حكم الإسلاميين.

مشكلتان تختصران في جوهرهما موضوع الحكم، وزعامة مصر للنظام الإقليمي العربي، من بوابة فلسطين وثمة من يذهب إلى مقارنة مباشرة بين هذه المشكلات وبين السياسات القديمة للثورة الناصرية. إن متابعة الأجوبة على هذه المشكلات، موضع اشتغال العقل الفلسفي العربي ولعلنا في دراسة مآلات الثورات العربية والنماذج المطروحة ومصير النظام الإقليمي العربي، ودور مصر كنموذج للثورات العربية، وكرأس للنظام الإقليمي العربي الجديد، وكذلك دراسة التجربة العملية لحكم الإسلاميين عامة وحركة الإخوان المسلمين على وجه الخصوص.

لقد انتقل الإخوان المسلمون من التنظيم السري إلى رئاسة مصر. وأتاحت لهم ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ حرية في التحرك السياسي العلني والجماهيري سواء من خلال المشاركة في التظاهرات المليونية في ميدان التحرير في القاهرة والمدن المصرية الأخرى، وعبر تأسيسها لحزب «الحرية والعدالة» كحزب يعبر عن فكرها وأهدافها السياسية ما مكنها من الفوز بأغلبية نسبية في مجلس الشعب والشورى وفي المجلس التأسيسي للدستور، ومن ثم فوز مرشحها الدكتور محمد مرسي في انتخابات الرئاسة.

إن هذا التطور بالغ الأهمية، بالنسبة لوصول حركة الإخوان المسلمين إلى السلطة، في أكبر دولة عربية، وفي دولٍ أخرى شهدت صحوة الثورات

الراهنة، مع المشكلات المتعلقة ببناء الدولة وإقامة الحكومة الإسلامية ونموذجها الأمثل، سيكون محل إهتمام في المباحث اللاحقة، خاصة ما تعلق بالنموذج المختار للثورات العربية، ونظريتها الناظمة، ومستقبل النظام الإقليمي العربي الجديد. . .

في ندوة طهران عن الصحوة الإسلامية العربية، افتتح السيد علي الخامنئي، مرشد الجمهورية الإسلامية، المؤتمر بشعرٍ لأبي فراس الهمداني، إستعان به للإشارة في إفصاح العبارة عن الثورة المصرية:

أراك عصيَّ الدمع شيمتك الصبرُ أما للهوى نهي عليك ولا أمرُ
نعم أنا مشتاق وعندي لوعة لكن مثلي لا يذاع له سرُّ

يصوّر هذا الشعر حالة مصر الراهنة وقد إنتقلت من الغفوة إلى الصحوة.

لكن مصر في التاريخ، عاصمة الثورات الكبرى. وأول ثورة في تاريخ الإنسانية جرت على ضفاف النيل، ومصر أقامت أوّل دولة عرفها البشر. جمعت مصر بين بدايات الثورة والدولة. لقد ثار المصريون ضدّ بيبي الثاني، وقام المصريون عن بكرة أبيهم ضد الهكسوس الغزاة، فخلعوهم من أرض النيل خلعاً وطردوهم إلى عمق الصحراء البعيدة، ثم قامت ثورة فكريّة مع أخناتون أعلنت التوحيد ضد تعدد الآلهة. وجاء دور الرومان، ليواجهوا إستقلال الكنيسة القبطية التي أشعلت حركات مقاومة متفرقة وهب الصعيد المصري في ثورة عارمة ضد حكم دقلايانوس وأزاح المسلمون ظلم الرومان عن المصريين، وأرسل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أهم ولاته مالك بن الأشتر إلى مصر، وزوده عهده الشهير بعهد الأشتر وهو وثيقة إنسانية في سياسة الرعية والحكم. وبنى الفاطميون القاهرة عاصمة مصر الجديدة، بعدما بنوا المهدية عاصمة لتونس، ثم دافعت مصر عن الشرق الإسلامي في مواجهة الغزاة الصليبيين، وواجهت حملة نابليون، وقامت في مصر أول دولة حديثة بعد حركة النهضة في عهد محمد علي الكبير. . .

الفصل الرابع

وقائع الثورة الليبيَّة

ليبيا من مياهك المقدسة الطهور
على سطحها يبرزُ رأسٌ يصيح فاقدَ الدم
تذكري.. تذكري.
ثم يغوص من جديد إلى أعماق البحر
البحر الذي اختبر القوة والمجد والأجناس.
خير مقياس لاختيار قوة وعظمة أي شعب.
هذا البحر تضطرب أمواجهُ اليوم
في شوق وحنين إلى المعركة.
فكتوريا.. تخلع حذاءها
كفلاحة قوية من البانا على ضفاف نهر روما الجميلة
حيث تزدهر أشجارُ الزيتون المقدس والدَّفلى.
ومن الدَّفلى تقطفُ غصناً تضعهُ في لبدة.
مهدِ بطليموس ملك مِصرَ..
الذي ختم على قبرِ الإسكندر الأكبر.

في هذه الأبيات للشاعر الإيطالي «دانونزيو» مخاطبة للجندي الإيطالي أن يغضب غضبة «أخيل» وها هي فيكتوريا (إلهة النصر) تقتل عطشها في

صهاريج الرومان القديمة، وتتمنى أن تنام نوماً حقيقياً بعد مقاومة الغطاس تحت قوس روماني في لبدة حتى تحلم بأن برقة أصبحت رومانية وطرابلس لاتينية، وأن يتحقق هذا الحلم، ولا تتوانى في مساعدة إيطاليا لتحقيق النصر، فهي واقفة معها ومع شعبها وجنودها منتصبة القوام تحارب معها، وغداً ترتبها بعناية عندما تشمر عن ساعديها للعمل، وتمتلىء يداها بالثمار:

يمثل هذا النوع من الشعر نهوض القوة الاستعمارية الإيطالية وأهدافها التوسعية في إفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط، ورغبة عارمة عبرت عن نفسها في الإفصاح الشعري لاحتلال ليبيا من أجل قطف ثمارها وغصب خياراتها مع سيطرة على قارة كاملة من أعماق الصحراء إلى شواطىء المتوسط البحر العربي - الأوروبي بامتياز.

يورخ لوتسكي لاستيلاء الإيطاليين على ليبيا التهيؤ الدبلماسي إلى احتلال ليبيا يقول[1]:

● التهيؤ الدبلوماسي

تم الإستيلاء على ليبيا في نفس الوقت الذي فتحت فيه مراكش. وأن اصطلاح «ليبيا» نفسه في معناه الحديث هو من ابتداع الإيطاليين الذين استعاروه من الجغرافية القديمة. وقد أطلق اليونانيون القدماء اسم «ليبيا» على شمالي أفريقيا قاطبة، بينما استعمل الإيطاليون هذه الكلمة على المقاطعات الواقعة بين تونس ومصر، وهي طرابلس الغرب وبرقة وفزان. وكان لكل من هذه المقاطعات الثلاث مصير تاريخي خاص بها في القرون الوسطى إذا انجذبت برقة إلى مصر، وارتبطت طرابلس الغرب ارتباطاً وثيقاً بتونس. ولم تضم المقاطعات الثلاث في وحدة إدارية متماسكة،

(١) أنظر: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار الفارابي، ص٣٦٤.

وهي باشوية طرابلس الغرب، إلا في القرن السادس عشر بعد استيلاء الأتراك عليها.

وفي ١٨٣٥ وجه السلطان التركي محمود الثاني، الذي قام بسياسة مركزة الإمبراطورية العثمانية، إلى طرابلس الغرب قوات تركية وأزاح الأسرة القرمانية الانكشارية عن السلطة وأخضع باشوية طرابلس الغرب كلية. وأعيد تنظيم الباشوية كإيالة تركية أولاً، ومن ثم كولاية يديرها الحكام الذين تعينهم الحكومة المركزية.

وأن تغلغل الأتراك في أنحاء البلاد الداخلية وسعيهم إلى إنزال حامياتهم وقيامهم بجباية الضرائب واجه مقاومة عنيفة من القبائل المحلية التي قامت بانتفاضات متكررة ضد السلطات التركية. وقادت هذا النضال الطريقة الدينية السنوسية، نسبة إلى مؤسسها محمد السنوسي. وكان هذا الجزائري البربري الأصل قد حصل على تعليمه الأساسي في مستغانم وفاس. وبعد أن مكث طويلاً في مكة والقاهرة ذهب إلى برقة وأسس فيها بضع زوايا بضمنها زاوية في واحة جغبوب (١٨٥٥) التي غدت فيما بعد مقره ومركزاً للحركة السنوسية. وعقب وفاة السنوسي في عام ١٨٥٩، ترأس الطريقة ابنه محمد المهدي (١٨٥٩ - ١٩٠١) الذي نقل مقره في عام ١٨٩٥ إلى الجوف في واحات الكفرة. واستناداً إلى الزوايا الكثيرة العدد (١٠٠ زاوية في ١٨٨٤) أنشأ منظمة دينية - عسكرية قوية ضمنت سلطة الوجهاء السنوسيين على القبائل الليبية والواحات. وقام زعماء السنوسية بتوطين البدو الرحل على مقربة من الزوايا وأجبروهم على زراعة الأرض لصالحهم. وشجع السنوسيون التجارة ناشرين بذلك نفوذهم بعيداً في قلب أفريقيا.

واضطر خلفاء المهدي، وخاصة ابنه محمد إدريس، إلى الاشتباك مع

عدو جديد أي مع إيطاليا الإمبريالية. ففي نهاية القرن التاسع عشر أثناء اقتسام أفريقيا قدمت دولتان مطاليبهما بخصوص طرابلس الغرب: فمن جهة قامت فرنسا التي استندت إلى تونس كرأس جسر، بضم الواحات الواقعة على حدود طرابلس الغرب إلى الأرض التونسية بصورة تدريجية؛ ومن جهة أخرى بذلت إيطاليا جهودها للحصول على حصة مناسبة في طرابلس الغرب وكانت تعتبر نفسها مغبونة أثناء اقتسام أفريقيا.

ومن المستبعد أن تكون إيطاليا قد قدمت مطاليبها مدفوعة باعتبارات اقتصادية. إذ لم تكتشف في طرابلس الغرب أية أنواع ثمينة من الخامات وكل ما كانت تقدمه هذه البلاد هي التمور ووبر الإبل والأسماك والإسفنج. إلا أن طرابلس الغرب عوضاً عن ذلك كانت تشكل بحد ذاتها قاعدة ملائمة للفتوحات المقبلة في إفريقيا أو كرأس جسر حيث تتمكن إيطاليا التوسع في المستقبل منطلقة منه إلى كافة الجهات. وأعطت الحيازة على طرابلس الغرب إمكانية تهديد تونس الفرنسية ومنطقة بحيرة تشاد ومصر الإنكليزية والسودان الشرقي.

وقعت الحرب الإيطالية - التركية عام ١٩١١، واستغلت إيطاليا أزمة الحرب للاستيلاء على طرابلس الغرب وبعدها على عدّة مدنٍ ساحلية، وبدأت القبائل الليبية مقاومة عنيفة ضد الغزاة.

وكتب لينين بصدد انتهاء الحرب الإيطالية - التركية: «انتصرت» إيطاليا. وهرعت منذ عام مضى إلى نهب الأراضي التركية في إفريقيا، وأصبحت طرابلس الغرب منذ ذلك الحين تابعة إلى إيطاليا... فما هي العوامل التي استدعت الحرب؟ إنها طمع كبار الماليين والرأسماليين الإيطاليين... وأي حرب كانت هذه؟ إنها مذبحة متهذبة متمدنة للناس،

وهي إبادة العرب بمعونة «أحدث» الأسلحة(*). وقد وصف لينين في مقاله هذا وحشية الإمبرياليين الإيطاليين، الذين ذبحوا عوائل بكاملها وقتلوا النساء والأطفال. وبلغ مجموع عدد القتلى ١٤٨٠٠ وشنق ألف عربي. واستنتج لينين: «بالرغم من «الصلح» ستستمر الحرب وما دامت القبائل العربية في داخل القارة الإفريقية وبعيدة عن الساحل فهي لن تخضع. وسوف «يتمدنون»، خلال مدة طويلة بالحراب والرصاص والحبال واغتصاب النساء»(**)...

وتحققت تنبؤات لينين كلية. إذ لم تخضع القبائل العربية في داخل القارة بل واصلت حربها في غضون عشرين عاماً عقب إندحار تركيا.

لم تستطع تركيا مواصلة الحرب ضد إيطاليا وعقد صلح الوزان عام ١٩١٢، بالرغم من الصلح استمرت العمليات الحربية في ليبيا، وأعلن السنوسيون الجهاد المقدس ضد إيطاليا واستمرت الحرب مع القبائل العربية مستدامة حتى عام ١٩٣٢ وضموها إلى ممتلكاتهم[١].

إنتزع البريطانيون والفرنسيون ليبيا من الاستعمار الإيطالي إبان الحرب العالمية الثانية وأداروا شؤونها حتى ١٩٥٠. أعلنت ليبيا استقلالها في ٢٤ تشرين الثاني عام ١٩٥١ وانضمت إلى الجامعة العربية عام ١٩٥٣. ألغي النظام الإتحادي عام ١٩٦٤ أعلنت الجمهورية في أيلول ١٩٦٩. كونت مع مصر وسوريا إتحاد الجمهوريات العربيّة عام ١٩٧١. إستمرت تحت الحكم الاستبداد للعقيد معمر القذافي حتى إندلاع الثورة الليبية الراهنة.

(*) لينين، نهاية حرب إيطاليا ضد تركيا، - مجموعة المؤلفات الكاملة الروسية، المجلد ٢٢، ص١١٣.

(**) نفس المصدر، ص١١٤.

(١) انظر: لوتسكي. تاريخ الاقطار العربية الحديث مرجع سابق ص٣٦٤.

لا يمكن رسم صورة القذافي إلّا بمساعدة نموذج الديكتاتور، ولعلّ ما كتبه جابرييل جارسيا في خريف البطريرك ينطبق عليه.

وأولئك الذين تمكنوا من الاقتراب كانوا لا يرون سوى عيون الدهشة خلف الزجاج الذي يعلوه الغبار، وكذلك الشفتين المرتجفتين وكف يد مجهولة الهوية تقوم بالتحية من كوكب بعيد عن المجد، في حين كان أحد رجال حاشيته يعمل على إبعاد عن البوابة قائلاً:

- خذ الحذر يا سيدي القائد، إن الدولة في حاجة إليك، فأجابه وهو يغالب النعاس:

- لا داعي للخوف بلا مبرر يا سيدي العقيد؛ لأن أولئك الناس يكنون لي كل محبة، وذلك في الصحراء كما على السفينة ذات العجلة الخشبية التي تترك من خلفها أنغاماً ميكانيكية بين عطر ذلك الغردينية والسمندل الذي لحقه العفن من جراء الروافد الاستوائية، متجنباً هياكل حيوانات ما قبل التاريخ، والجزر السماوية حيث كانت تنزل جنيات البحر في الأمسيات الحافلة بالكوارث، وتلك التي اختفت، وحتى الأكواخ المعزولة التي كان سكانها يخرجون لرؤية اليد المجهولة ذات القفار الستان ملوحة بالتحية من نافذة الكبينة الخاصة بالرئيس، وكذلك الجموع التي تلوح بأغصان الـ «مالانجا» (نوع من العنب) عوضاً عن الرايات، شاهد أيضاً الذين يلقون بأنفسهم في الماء ومعهم حيوان الـ «تابير» الشبيه بالخنزير... وتنهد من التأثير في الضوء الخافت...

- انظر، انظر أيها النقيب.. انظر كيف يحبونني؟ وكان كلما أقبل شهر كانون الأول (ديسمبر)، عندما كان عالم «كاريب» يصبح مثل الزجاج، كان يصعد بالعربة القديمة إلى الإفريز الصخري حتى إلى

المنازل المعلقة على قمة الصخرة حيث يقضي فترة بعد الظهر في لعب الدومينو مع الدكتاتوريين القدامى من بعض مدن القارة، والآباء المخلوعين من مدن أخرى، هذه المنازل التي كانت قد أوتهم لسنوات عديدة، وأولئك الذين شاخوا حالياً على مقاعد الشرفات في هذا الضوء الخافت بالإبحار سعياً وراء فرصة جديدة يتسامرون فيها على انفراد، في طريقهم إلى الموت وقد ماتوا من قبل في هذا المنزل الذي شيده لهم على هذه الشرفة البحرية بعد استقباله لهم كرجل واحد؛ لأنهم يظهرون[١].

لقد تحدث كثيرٌ من المراقبين السياسيين عن خصوصية الثورة الليبية، وعن تعقيداتها، وكيف سارعت المواجهة بين النظام والثوار إلى سفك الدماء، حتى قيل أن ما حصل في تونس والقاهرة نزهة في حديقة أمام عنف المعارك الحقيقية التي شهدتها الأشهر الأولى للثورة الليبية، والتي حملت قوات الحلف الأطلسي للتدخل العسكري. إن العنف الداخلي يشجع على التدخل الخارجي والذي كان ينتظر الفرصة السانحة للتدخل، وكانت فرنسا هذه المرة وليس إيطاليا، القوة الأوروبية الأكثر حماسة لزج قواتها العسكرية في قلب الحرب الليبية بين نظام القذافي والثوار ورغم ذلك فإن الثورة الليبية تشق طريقها بنجاح رغم أرقام الضحايا التي تتصاعد بمعدلات مروعة، ولم يعد ينفع العقيد القذافي أن يسيطر بواسطة ميليشياته، تعززها مجموعات من المرتزقة الأفارقة الأجانب، التي ظلت بدرجة كبيرة تدين بالولاء لأسرة القذافي. وقد آن الأوان في ظل ثورة الشعب الليبي الحالية، أن تدخل ليبيا عالم المجتمع المدني الحديث،

---

(١) جابرييل جارسيا مركيز خريف البطريرك (البطريق)، دار إي.بي.سي - مصر - القاهرة.

وبناء الدولة الوطنية الحديثة. يقول خير الدين حسيب في مقارنة بين الثورتين التونسية والمصرية والثورة الليبية[1].

بدأت الاحتجاجات الليبية بدعوة عدد من الشباب ليوم غضب يوافق السابع عشر من فبراير ٢٠١١. وأعلن المؤتمر الوطني للمعارضة الليبية وناشطون ليبيون انضمامهم ليوم الغضب الليبي، كما أيد الدعوة أيضاً المعارضون الليبيون في المنفى. ثم ساند عدد من القبائل تلك التظاهرات، وسوف يكون دور القبائل في ليبيا محورياً في حسم الصراع الدامي الدائر هناك، حيث تزداد أهمية دور القبائل بسبب عدم وجود جيش قوي. ومن ضمن القبائل التي انضمت إلى الاحتجاجات: قبيلة ورفلة (وقد انضمت إلى الاحتجاجات يوم ٢٠ فبراير ٢٠١١ وهي أكبر قبائل ليبيا)، وقبيلة ترهونة، وقبيلة الزوية في جنوب ليبيا في المناطق النفطية، وقبائل الطوارق في الجنوب، وقبيلة الزنتان، وقبيلة بني وليد، وقبيلة العبيدات، وأخيراً قبيلة المقارحة، وقبيلة أولاد سليمان، وحتى قبيلة القذاذفة، التي ينتمي إليها القذافي، بدأت تشهد انشقاقات واضحة، منها مثلاً استقالة أحمد قذاف الدم. رفعت المظاهرات العلم الليبي المستخدم في الحقبة الملكية التي امتدت ما بين ١٩٥١ وحتى انقلاب القذافي في عام ١٩٦٩. ومن غير المتوقع أن يلعب الجيش الليبي دوراً حاسماً في الأحداث، حيث عانى طوال حكم الزعيم القذافي إهمالاً، لخوف الأخير من قيامه بانقلابات، ولم يزوده إلا بأسلحة قديمة، ولم يقدم له الذخيرة اللازمة، وركز القذافي على الميليشيات والقوات الخاصة التي تعرف بالكتائب، التي يقودها الموالون له.

لم تتركز الاحتجاجات الليبية في ساحة واحدة، أو حتى ساحات،

---

(١) انظر، خير الدين حسي/المستقبل العربي ٢٠١٢.

ولكن الدولة ككل مثلت ساحة للكر والفر بين العقيد القذافي والثوار. فبعد تحرير بني غازي من قبل الثوار، تم تشكيل «المجلس الوطني الانتقالي المؤقت» ليكون الممثل الشرعي للشعب الليبي وواجهة للثورة الشعبية المتواصلة. وسارع الثوار إلى السيطرة على مناطق أخرى في مدينة الزاوية ومدينة رأس لانوف النفطية ذات الأهمية الشديدة بسبب وجود العديد من آبار النفط بها.

وقد استخدم القذافي والميليشيات التابعة له الأسلحة الثقيلة والقذف الجوي، والدبابات لمواجهة الثوار ولاستعادة المناطق التي تم تحريرها. كما لجأ القذافي إلى استجلاب مرتزقة من الدول الإفريقية المجاورة من أجل محاربة الثوار. وقد أدت المواجهات بين ميليشيات القذافي والقوى المناهضة له إلى سقوط آلاف القتلى والجرحى. وقد أدانت الدول الغربية والأمم المتحدة بشدة ما قام به القذافي تجاه المدنيين، وهو ما لم يحدث بالنسبة لأية دولة عربية أخرى شهدت تظاهرات. بل والأكثر من ذلك أن المحكمة الجنائية الدولية أكدت أنها ستخضع الزعيم الليبي للتحقيق بسبب جرائم ارتكبتها قواته. ومع اعتراف فرنسا بالمجلس الوطني الانتقالي المؤقت كممثل شرعي للشعب الليبي، وموافقة مجلس الأمن وقادة الغرب على تطبيق الحظر الجوي على ليبيا، بتأييد من جامعة الدول العربية، دخلت القضية الليبية منعطفاً آخر. فهناك دعم من الغرب للثوار على حساب القذافي، فانهيار نظام العقيد بات شبه مؤكد، ولكن لم تتضح بعد معالم النظام الذي سيحل محل نظام الجماهيرية الليبية الذي ابتدعه العقيد القذافي، وظل يحكم به البلاد لفترة طويلة.

تعتبر المنطقة الشرقية، وعاصمتها بنغازي، معقل المعارضة الليبية تاريخياً. فبنغازي تعتبر مدينة مصرية أكثر منها ليبية، وهواها هواء مصري، ومعظم طلابها يدرسون الحقوق والطب في جامعات الإسكندرية والقاهرة،

نظراً إلى عملية التهميش التي كانت تعانيها المدينة وسكانها من قبل نظام معمر القذافي. ولم تعترف بنغازي بسطوة نظام القذافي العسكرية والأمنية، ولا بهيمنة طرابلس كعاصمة سياسية لليبيا، وهذا ما دفع شبابها المتأثرين بالثورة الشبابية في كل من مصر وتونس، إلى الدعوة إلى التظاهر على مواقع الإنترنت والـ"فيسبوك»، حيث لحق بهم شباب طرابلس، ومصراطة، وغيرها من المدن الليبية الأخرى.

لقد عاد العلم الليبي الذي كان معتمداً في عهد نظام الملك إدريس السنوسي (١٩٥١ - ١٩٦٩)، يرفرف من جديد في سماء المناطق المحررة في ليبيا، حيث أصبح سكان بنغازي، وطبرق، ومصراطة، وفي باقي مناطق البلاد، يترحمون على تلك المرحلة التي كانت تعيشها ليبيا. في مطالعة للتاريخ، وللسياسة الليبية بين عهدين، يمكن للقارىء المتأني والموضوعي أن يلمس الفروقات الشاسعة بينهما.

وكانت المنطقة الشرقية معقل الحركة السنوسية. ومنذ وصول القذافي إلى سدة الحكم في ليبيا، ازداد عدد ضحايا القمع من تلك المنطقة، إذ تم إعدام ١١ معارضاً في بنغازي في نيسان/ أبريل ١٩٨٤، كما أن آلاف الشهداء الذين قتلوا في الجبل الأخضر، والـ١٢٧٠ الذين قتلوا في تمرد سجن أبو سليم في حزيران/ يونيو ١٩٩٦، كلهم ينتمون إلى تلك المنطقة.

كانت الشرعية الملكية في عهد السنوسي وحتى القيام بالانقلاب العسكري في عام ١٩٦٩، تقوم على موالاة القبائل الأكثر أهمية. غير أن ثورة «الضباط الأحرار» التي قادها العقيد القذافي وعدت الشعب بوضع حد لموالاة القبائل، باعتباره يعود إلى عصر آخر. غير أن العقيد القذافي لجأ إلى دعم القبائل من أجل التخلص من رفاق دربه الذين شاركوه في القيام بالثورة. بل إن نظام القذافي على الرغم من البرقع الأيديولوجي

(القومية العربية، وسلطة الشعب، ومناهضة الإمبريالية، والصهيونية) الذي تزين به منذ العام ١٩٦٩، تحول إلى نظام أوليغارشي متخلف يعتمد بصورة أساسية على عائلته، واللجان الثورية، والقبائل الموالية له، لا سيما تلك المنتشرة في المنطقة الغربية من مدينة طرابلس، حيث تعتبر هذه المنطقة مركز الثقل التي يعتمد عليها القذافي. إضافة إلى قبيلته الأصلية القذافة، وقبيلة المقارحة، اللتين تتقاسمان الثروات والمناصب. وقد نجح القذافي، نتاج حصوله على الريع النفطي، في اللعب على المنافسات والخصومات بين القبائل والعشائر التي يبلغ تعدادها في ليبيا حوالي ١٤٠، من أجل تدعيم بقائه في الحكم لأطول وقت ممكن.

والحال هذه، لم يكن مستغرباً أن تدعم معظم القبائل التي تقطن المنطقة الشرقية المعروفة بولائها للنظام الملكي السابق، الآن الثوار، مثل قبيلة الورفلة، وقبائل الكراغلة والتواجير والرملة والعواقير التي تقطن منطقة برقة. وهناك القبائل القاطنة في منطقة فزان بالجنوب الصحراوي المحاذي للتشاد والنيجر، مثل قبائل المحاميد، والتبو، التي أعلنت ولاءها أيضاً للثورة. ويقول الثوار الليبيون أن هناك احتمالاً كبيراً، أن تنضم قبيلة المقارحة التي تقطن قرب طرابلس إلى الثورة.

على الرغم من مرور أربعين عاماً على بقائه في الحكم، فإن العقيد القذافي لم يتغير، وإن كان استطاع أن يتقاسم السلطة - ولا سيما في مجال الإدارة والجيش - مع قبائل أخرى، من خلال شراء ولائها عبر توزيع الريع النفطي عليها بشكل واسع، مع محافظة قبيلة القذافي على مركز الريادة في السلطة، إضافة إلى أن أبناء القذافي نفسه يسيطرون على القطاعات الاقتصادية الاستراتيجية (الاتصالات، الاستيراد، الاستثمار الخارجي)، فيما أمسك القذافي بملف النفط الذي يعتبر مجالاً محرّماً على غيره، وهذا مظهر من مظاهر الأوليغارشية في الحكم، أي حكم الأقلية

التي تستحوذ على مصادر القوة والثروة في المجتمع، وتنتج نظاماً تسلطياً يحصر مجال السلطة السياسية والإقتصادية في إطار علاقات القرابة التي تبدأ من دائرة عائلة الحاكم (الأب ثم الأبناء) ثم دائرة الأقارب المقربين جداً، ثم القبيلة، بصرف النظر عن طبيعة هذه الأقلية سواء أكانت طائفيه أو طبقية أو سواهما.

بفضل الريع النفطي، استطاع نظام العقيد القذافي أن يبني أجهزة أمنية وقمعية متطورة جداً، وأن ينجح في تحييد أو تصفية المعارضات الليبية، التي تشمل أنصار الملكية، والإسلاميين، والديمقراطيين، وأن يضمن بقاءه في السلطة طيلة ٤٢ سنة. ويقول خبراء إن العقيد معمر القذافي اعتمد منذ زمن طويل على قبيلة القذاذفة الصغيرة التي ينتمي إليها في ضخّ العناصر إلى النخبة من الوحدات العسكرية وضمان أمنه الشخصي وأمن حكومته.

وإذا كانت المؤسستان العسكريتان قد حسمتا الصراع في كل من ثورتي تونس ومصر، نظراً إلى انحيازهما إلى صفوف الثورة في البلدين كليهما، فإن الذي يحسم الصراع في ليبيا هم القبائل بفعل تحويل ولائها إلى جانب الثورة. فالذي يحكم التوازن في ليبيا بين النظام الدموي للعقيد القذافي والثورة، هو النظام القبلي لا الجيش.

ويقول نعمان بن عثمان الذي كان قد ساعد على قيادة تمرد مسلح ضد القذافي في منتصف التسعينيات، وهو على دراية بالفكر الرسمي، في بحث قدم إلى مركز كويليام البريطاني للأبحاث حيث يعمل خبيراً في مكافحة التشدد: «تتمركز القوة بدلاً من ذلك لدى سلسلة من التشكيلات الأمنية.. تعززها مجموعات من المرتزقة الأفارقة الأجانب التي ظلت بدرجة كبيرة تدين بالولاء لأسرة القذافي». وقال بن عثمان: إن القوة المسلحة الفعلية موجودة لدى وحدات أمنية خاصة تدين بالولاء للأسرة واللجان الثورية.

وقال إن وجود مرتزقة أفارقة نتاج سنوات من العلاقات التي بناها القذافي في أفريقيا.

ونظراً إلى طبيعة النظام الليبي القمعية لأي معارضة، فإنه من الصعب جداً في الوقت الحاضر، تحديد الوزن الحقيقي للمعارضة الليبية على اختلاف انتماءاتها. وهناك خمس قوى حقيقية تشكل الآن المشهد السياسي الليبي: *الأولى*، القوى الملكية المنحدرة من الملك إدريس السنوسي، وهي متواجدة بقوة في منافي سويسرا وبريطانيا؛ *الثانية*، القوى القومية العربية المتشكلة منذ السبعينيات من القرن الماضي، التي خذلها القذافي عندما صادر الثورة لمصلحة بقاء حكمه الديكتاتوري، وإثراء عائلته وقبيلته؛ *الثالثة*، القوى الإسلامية، وهي منقسمة إلى تيارين: تيار تمثّله قوى الإخوان المسلمين، والتيار الثاني، وتمثله الحركات الجهادية (المجموعة الإسلامية الليبية المقاتلة، الحركة الإسلامية للشهداء، ومجموعة أنصار الله)، وهي متمركزة بصورة أساسية في منطقة الجبل الأخضر؛ *الرابعة*، قوى التحالف الديمقراطي الذي أسسه الزعيم المعارض الليبي منصور الكيخيا الذي اختطفته المخابرات الليبية في فندق بالقاهرة سنة ١٩٩٣، وأعدمه القذافي، وهو الوحيد الذي يمتلك مشروعاً ديمقراطياً حقيقياً لليبيا، ولدى التحالف الديمقراطي تواجد قوى في الولايات المتحدة؛ *الخامسة*، تمثلها الحركة الشبابية الليبية التي قامت بتفجير الثورة، إذ يشكل الشباب في ليبيا ٦٠ بالمئة من مجموع السكان.

هل تستطيع قوى المعارضة أن تسقط النظام، تردد هذا السؤال بقوة، قبل التدخل الغسكري لقوات الحلف الأطلسي، وجوابه، أن الثورة قادرة على الانتصار ولا تحتاج لأكثر من تنظيم أمورها، لكن التدخل العسكري الغربي، لم يفوّت الفرصة على انتصار ليبي خالص على نظام الديكتاتور.

إن انتصار الثورة الليبية كان هذا الأمر يتوقف بالدرجة الأولى على التنسيق بين قوى المعارضة الليبية، وعلى النضج السياسي الذي يجب أن تتمتع به، وعلى مدى قبول هذه القوى المعارضة التي اكتسبت شرعية خارج البلاد، من قبل الذين صنعوا الثورة في الداخل، وعلى قدرة هذه القوى جميعها على بلورة مشروع سياسي وطني وديمقراطي يكون بديلاً لنظام القذافي، ومؤسساً لدولة ديمقراطية فيدرالية في ليبيا قابلة للحياة.

يبدو أن قوى الثورة في ليبيا تتهيأ الآن لبناء جيش التحرير من أجل الزحف على العاصمة طرابلس عبر الصحراء، وتجنب الزحف نحو سرت التي لا تزال المعقل المحصن في قبضة العقيد القذافي. لكن قوى الثورة الليبية لا تزال تتهيب من الإقدام على هذه الخطوة، نظراً إلى ما يمتلكه القذافي من قوى عسكرية برية وجوية قادرة على ممارسة سياسة الأرض المحروقة، وهو الأمر الذي تتخوف منه قوى المعارضة الليبية.

لقد تزايد الضغط الدولي من أجل إجبار العقيد القذافي على الرحيل، تمثل ذلك في مجموع الإجراءات التي اتخذت مؤخراً من قبل المجتمع الدولي، وتمثلت: ١) في تقديم القذافي للمحكمة الجنائية الدولية، وهذا يشمل تهديد شخصيات كبيرة بالملاحقة على جرائم ضد الإنسانية. فقد مرر مجلس الأمن الأممي قراراً في نهاية الأسبوع يفوّض بالإحالة. وبهذا يكون أي شخص مسؤول عن جريمة دولية في ليبيا منذ ١٧ شباط/ فبراير ٢٠١١ عرضة الآن للمثول أمام المحكمة الجنائية الدولية؛ ٢) تجميد الأصول المالية التي يملكها العقيد القذافي وعائلته في الدول الغربية، والتي تقدر بعشرات المليارات من الدولارات، وهذا معناه ضرب النظام الليبي مالياً؛ ٣) فرض العقوبات على ليبيا من قبل الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي، الذي يشمل حظر بيع الأسلحة، وتطبيق نظام تفتيش للحمولات، الأمر الذي يقود إلى ضرب تجارة ليبيا مع المجتمع الدولي؛

٤) دراسة احتمال فرض الحظر الجوي على الأجواء الليبية، وبالتالي التدخل العسكري في ليبيا.

ففي الوقت الذي لا يزال فيه موضوع فرض الحظر الجوي على ليبيا، يثير جدلاً داخل أركان إدارة الرئيس الأمريكي باراك أوباما والحكومات الأوروبية، تم إرسال مقاتلات وسفن حربية أمريكية ونشرها في المتوسط وتعزيز المنطقة بقوات عسكرية تنتظر أوامر التدخل والتوغل في ليبيا، لا سيما أن العقيد القذافي لا يزال يسيطر عسكرياً على العاصمة طرابلس، وسرت، وسبها، وهي مدينة صحراوية جنوبية وقاعدة جوية يتمتع فيها القذافي بعلاقات عائلية قوية. وتشكل قاعدة «سبها» النقطة الرئيسية التي يستخدمها النظام لاستقدام مرتزقة أفارقة.

أخيراً، إذا حصل التدخل العسكري الأمريكي والغربي في ليبيا، سيؤدي إلى كارثة، لجهة تقسيم ليبيا إلى منطقتين، منطقة يسيطر عليها الثوار، ومنطقة تسيطر عليها قوات القذافي، وسيكون بمثابة خنجر مسموم موجه إلى قلوب الثائرين الليبيين والحاملين رايات الثورة والانتفاضة العربية في المنطقة برمتها.

لا يزال رحيل العقيد القذافي يعتمد على مدى تماسك القوى الثورية الليبية ووحدتها، وقدرتها الذاتية على الدفع بالثورة إلى الأمام من أجل التخلص من هذا الديكتاتور العفن. أما المراهنة على تدخل القوى الدولية، لا سيما الأمريكية منها، للقضاء على نظام القذافي، فإنه يرهن مصير الوطن الليبي للولايات المتحدة والدول الأوروبية، التي دعمت النظام الليبي الفاشستي في السابق، وغيره من الأنظمة الديكتاتورية في الوطن العربي.

فما دفع الولايات المتحدة والدول الأوروبية إلى المطالبة بفرض

عقوبات دولية من أجل الإطاحة برأس الديكتاتورية، العقيد القذافي، وإحالته إلى المحكمة الجنائية الدولية، هو شعورها بفقدان الثقة من جانب شعوبها، وافتقادها السيطرة على قدراتها في المنطقة نتيجة تفجر الثورات العربية، ما يجعلها تفكر في طرق واستراتيجيات جديدة يمكن أن تبقي على سيطرتها على المنطقة العربية.

فالثورات العربية صنعت بأيدٍ عربية، ومن دون الاستقواء بالغرب الذي لا يزال يمارس الازدواجية في سياسته إزاء المنطقة العربية، وعليها أن تبقى هذه الثورات عربية لإنجاز مهماتها في بناء أنظمة ديمقراطية جديدة تقطع مع الماضي الدكتاتوري الذي عاشته الشعوب العربية.

إذا كانت الثورات العربية قد توافرت على عناصر أربعة عادية هي:

١ - كسر حاجز الخوف

٢ - الانتفاضة ذات طبيعة سلمية

٣ - توفر حد أدنى من التماسك الاجتماعي ومشاعر مشتركة للوحدة الوطنية

٤ - موقف الجيش الحيادي أو المؤيد للتمرد الشعبي المدني.

فإن الثورة الليبيَّة لم تتوفر إلا على عنصرين: كسر حاجز الخوف ووجود حد أدنى من المشاعر الوطنية المؤيدة للثورة. والتي واجهت تعنّت نظام الديكتاتور وقد أعلنها حرب أهلية من منزل إلى منزل ومن زنقة إلى زنقة.

إشتبكت أشكال الثورة، بأشكال الصراع الأهلي ووزعت الولاءات وفق التقسيمات الجغرافية الإدارية ونزعاتها القبلية وكانت لعبة الأمم مهيأة لقبول التدخل العسكري الذي نفذه الحلف الأطلسي، وشاركت فيه القوات الفرنسية بشكل أساسي مع مشاركة رمزية من قوات خليجية خاصة سلاح

الجو القطري. واعتمد الحلفاء طريقة المناطق العازلة والمحررة وتأمين الحظر الجوي، والدعم اللوجستي والاستخباري، والقيام بعمليات القصف الجوي للقوات الحكومية. كانت الهجمة مزيجاً من الحرب النظيفة، وفق قواعد كولن باول، والحرب الناعمة التي اعتمدتها إستراتيجيَّة الحلف الأطلسي وعليه يمكن وصف وقائع الثورة الليبية بأنه على عكس تونس ومصر، فإن الربيع العربي أدى إلى مجموعة النتائج الدموية المختلفة كلياً عن سابقاتها من التجارب في حالة ليبيا. حيث يمكن القول إن معظم الشعب الليبي من المسلمين الذين ينتمون إلى المذهب المالكي كما في تونس، باستثناء أقلية من الأمازيغيين التابعين للمذهب الإباضي، ولكن المجتمع مع ذلك لم يكن متماسكاً لوجود انشقاقات واختلافات قبلية وعشائرية ومناطقية، على الرغم من قيام تحالفات قبلية على مر التاريخ خففت من وطأة هذه الفروقات إلى حد ما. وفي شباط/ فبراير ٢٠١١، كسر الليبيون في بنغازي حاجز الخوف، ثم تبعهم أبناء بعض المدن الرئيسية الأخرى؛ ولكن في المرحلة الأولى من الثورة، غاب عامل الإجماع والتوافق الوطني النسبي على إطاحة النظام، وذلك لوجود عدد كبير من المجموعات القبلية الموالية والمؤيدة لنظام القذافي كقبيلة ورفلة وترهونة والأصابعة والصيعان، بالإضافة إلى قبيلة القذاذفة في العاصمة طرابلس، ومدينة سرت وغيرها من المناطق الأخرى.

وكذلك على خلاف ظروف الثورة في تونس ومصر، سريعاً ما أصبحت الانتفاضة في ليبيا عنيفة، وشرسة، لقيام القذافي بتوزيع عناصر مسلحة من الليبيين المؤيدين لنظامه يعملون وفقاً «لإستراتيجية» ثورة مضادة. من جانب آخر، كان عدم التوازن ملحوظاً بين الإمكانيات العسكرية لقوات المعارضة وتلك التابعة للنظام؛ وفي تحليل نهائي لواقع النزاع في ليبيا، أثبتت قوات الجيش عن انقسام داخلي، حيث قام العديد

من عناصره بالانسحاب من النزاع وتخلفوا عن خدمتهم للجيش، باستثناء كتائب القذافي التي لم يتخلف أحد من عناصرها، ودافعت عن القذافي ونظامه. كما شهد الجيش انشقاقات لعناصر رفيعة المستوى في الجيش الليبي كانشقاق اللواء عبد الفتاح يونس. ومع مرور الوقت ازدادت أعداد كتائب الجيش المنضمة إلى القوات المعارضة للنظام. والجدير بالذكر، أن القوات الجوية الليبية النظامية بقيت معطلة نسبياً لرفض الطيارين الحربيين تنفيذ مهام ضد الثوار، مما ألزم القذافي اللجوء إلى استدعاء طيارين أجانب والاعتماد على قواته الخاصة. وبالتالي لا يمكن القول إن عامل عدم تدخل الجيش أو القوات المسلحة بشكل عام، وهو العامل الرابع في هذا المقال، متوفر في الحالة الليبية، وذلك لخوض أعداد كبيرة من القوات المسلحة في اشتباكات ميدانية بين موالٍ للنظام ومعارض له.

ولكن تدخل قوات حلف شمال الأطلسي (الناتو) وبما وفّرته للانتفاضة من مستشارين عسكريين وإمكانات لوجستية وفرضها منطقة حظر جوي أرسى التوازن بشكل حاسم وغيّر الواقع الميداني مباشرة لصالح الثوار، الأمر الذي أدى إلى إطاحة النظام. حيث يمكن القول ببساطة إن مصادقة مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة على القرار الرقم ١٩٧٣ في ١٧ آذار/مارس ٢٠١١، الناجم عن دعوة مجلس التعاون الخليجي في ٧ آذار/مارس، بالإضافة إلى دعوة الجامعة العربية في ١٢ آذار، الناجمة بدورها عن الائتلاف لحماية الشعب الليبي (مبادرة أطلقتها قطر، والإمارات العربية المتحدة، والأردن) فتح الباب أمام ذلك التدخل. إن القيام بغارات جوية وعمليات عسكرية مستمرة وواسعة النطاق من قبل قوات الناتو أدى إلى إلحاق خسائر بشرية كبيرة. لذا فإن غياب العوامل الأربعة بالتزامن مع بعضها البعض التي أنجحت الثورة في تونس ومصر، لم تتوفر في ليبيا، رغم «كسر حاجز الخوف»، وهو أحد العوامل الأربعة

التي تم تحليلها في هذه المقالة، وبالتالي انعكس غيابها على الحالة الفوضوية التي تشهدها ليبيا اليوم.

في الوقت الحالي، لا يزال المجلس الوطني الانتقالي الليبي، الذي أسسته المعارضة الليبية كحكومة انتقالية مؤقتة والذي أعلن عن الوثيقة الدستورية في آب/أغسطس ٢٠١١، بالكاد يمسك بزمام السلطة في البلاد، بينما يقوم مجلس الوزراء المنتخب من قبل المجلس الانتقالي بتصريف الأعمال اليومية، وهو مسؤول أيضاً عن الوضع الأمني في ليبيا. من جهة أخرى، سوف يتم انتخاب مجلس وطني جديد في حزيران/يونيو ٢٠١٢ وستوكل إليه مهمة صياغة دستور جديد لليبيا. ونظراً إلى كثرة الأطراف المحلية والخارجية التي شاركت في إسقاط نظام القذافي، ولاختلاف تجاربهم وأهدافهم، لن يكون من السهل إخضاعهم أو جمعهم تحت راية سلطة مركزية واحدة في المستقبل. ولكن ما يمكنه تيسير المرحلة الانتقالية الليبية أو تسهيل إدارتها يكمن في توفر فوائض النقد الأجنبي بما يعادل ١٤٠ إلى ١٦٠ مليار دولار أمريكي. في كل الأحوال، يكمن مستقبل البلاد في ضرورة إرساء قاعدة من التلاحم والتماسك الوطنيين لتحقيق الوحدة بين مختلف القبائل والعشائر الليبية أو في تمكن التحالفات القبلية والتيارات الدينية (كالتيار السلفي على سبيل المثال) وكذلك الأقليات الإثنية (كالتواريغ والأمازيغ) من إثبات رغبتها في تخطّي اختلافاتها في سبيل مشروع الدولة الهش والجديد. وكما أن موضوع الجيش لعب دوراً هاماً في التأثير في نتائج الثورة، فإنه سينعكس كذلك على المرحلة الانتقالية في ليبيا حيث لا يزال غير واضح عمّا إذا كانت مختلف الميليشيات المسلحة ستنجح في الاندماج والانضمام تحت راية جيش وطني واحد فحسب.

هكذا تحوّلت الثورة الليبية إلى ما يشبه الحرب الأهلية، واستدرجت

التدخل العسكري الدولي، لتفتح شهية الدول الاستعمارية من جديد على هذا البلد النفطي القائم على سواحل المتوسط وتخوم الصحراء الإفريقية، لقد صارت ثورته نموذجاً لإطاحة الديكتاتور للحرب الأهلية، ولتدخل قوات الناتو.

ليبيا نموذج مختلف للتغيير، فالطريقة التي سقط بها نظام القذافي كانت حرباً أهلية، حمل فيها الشعب الليبي السلاح، وتدرب عليه بدعم غربي وعربي، وهو ما خلق بيئة مهيأة لانتشار العنف، خاصة مع غياب مؤسسات الدولة الليبية في عهد القذافي، وضعف الطبقة الوسطى الليبية، والمؤسسات الأهلية والمدنية المعبرة عنها. بدأت الاضطرابات في ليبيا في منتصف شهر فبراير في عام ٢٠١١، واستمرت لثمانية أشهر كاملة، حتى انتهت في النصف الأول من شهر أكتوبر ٢٠١١، وتدخل المجتمع الدولي بصدور قرار دولي من مجلس الأمن بتدخل قوى الناتو، وفرض مناطق حظر جوي على نظام القذافي. وظهرت قوة الإخوان المسلمين، كما شاركت وبقوة الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة، التي كانت قد أعلنت أنها تحولت للحركة الإسلامية الليبية. وظهر المجلس الوطني الانتقالي كهيئة وحيدة معبرة عن الدولة الليبية، إبان الثورة وبعدها، والذي ضم إسلاميين من الإخوان، ومن الجماعة الليبية المقاتلة.

فتحت الحرب الأهلية في ليبيا الأبواب على مصراعيها على مخازن الأسلحة الليبية، والتي كانت فرصة ذهبية لتجار السلاح والمغامرين، وصناع الحروب، ومهندسي مناطق التوتر، وصانعي الجغرافيا السياسية للعنف.

عاد المرتزقة الذين كانوا يقاتلون إلى جانب كتائب القذافي بأسلحتهم إلى مالي، وتحالف الطوارق الموالين للقذافي (حركة أزواد)، والعائدين

بأسلحتهم مع تنظيم القاعدة (حركة أنصار الدين وحركة التوحيد والجهاد في غرب إفريقيا)، حتى استطاعوا أن يسيطروا على شمال مالي تقريباً، ويربكوا دولاً في إقليم المغرب العربي وغرب إفريقيا وحتى نيجيريا.

لم يقتصر أمر مخازن السلاح المفتوحة في تأثيره على منطقة الغرب الإفريقي وإنما امتد ليشمل منطقة المشرق العربي حتى سيناء وغزة، وبالطبع مروراً بمصر. بيد أن منطقة سيناء كانت هي الأكثر استقبالاً للسلاح القادم من ليبيا، عبر طرق ومسالك يعرفها تجار السلاح، فتشبع قطاع غزة بالسلاح جعل سيناء أحد مصادر استقباله وتخزينه.

فتح ضعف بنية الدولة الليبية، وعدم استكمال بناء مؤسساتها، خاصة الجيش والشرطة، الباب واسعاً لفراغ أمني، عبرت عنه بشكل واضح حادثة مقتل السفير الأمريكي كريستوفر ستيفنز وأربعة من الدبلوماسيين. وهنا، فإن نموذج الحرب الأهلية في التحول نحو نظم جديدة، مع ضعف مؤسسات الدولة وقواها الاجتماعية والسياسية، خاصة طبقتها الوسطى، يفتح الباب على جغرافيا عنف سياسية في محيط تلك الدولة. وهنا، فإن ليبيا بقدر ضعف التيار السلفي الجهادي فيها فإنها ذاتها - كحالة انتقال عسرة إلى نظام سياسي جديد - تفتح الباب واسعاً لاحتمالات رسم حدود لجغرافيا سياسية للعنف وعلينا تذكر أن مقاتلين من مصر وتونس والجزائر قاتلوا في ليبيا ضد القذافي، وانتقلوا من ليبيا إلى سوريا بعد ذلك. فحالة الحرب الأهلية الطويلة نسبياً هي عامل جاذب لبناء جغرافيا سياسية ذات طابع عنيف.

تحت عنوان: «ما الذي ينتظر ليبيا»، كتب بول بريمر الحاكم الأميركي للعراق مقالة، يقارن فيها بين كل من أوضاع ليبيا مع أوضاع العراق، كأنما يقدم أوراق قدمته من جديد يقول:

ما الذي ينتظر ليبيا؟

مات القذافي ويمكن لإدارة الرئيس أوباما أن تنال قدراً من الثناء على تغيير النظام في ليبيا.

جاءت وفاة الديكتاتور بعد ثمانية أشهر من بدء العمليات العسكرية هناك، نفس المدة الزمنية التي قضيناها في تعقب صدام حسين بعد تحرير القوات الأميركية لبغداد في عام ٢٠٠٣، وعندما أخبرنا رئيس محطة المخابرات المركزية في الساعة الثانية يوم ١٣ ديسمبر (كانون الأول) عام ٢٠٠٣، أن قواتنا أسرت صدام حسين، علمت أننا قد حققنا خطوة مهمة.

أوجه الشبه مذهلة، فعلى مدى عقود كان كلا الحاكمين المستبدين يوصف بالإرهابي من قبل الإدارات الأميركية، الجمهورية منها والديمقراطية. وعلى مدى عقود، كان كل منهما يمارس القمع الوحشي ضد مواطنيه، وعادة ما يستخدم أساليب ساخرة لتفاقم الانقسامات القبلية والطائفية. تم العثور على القذافي في أنابيب الصرف الصحي، وتم القبض على صدام حسين في حفرة العنكبوت. هكذا دائماً مصير الطغاة.

يمكن لاعتقال أو موت الديكتاتور المساعدة في إغلاق الستار على فترة طويلة من الطغيان، لكن تعزيز مثل هذا التغيير السياسي الهائل لم يكن سهلاً في العراق، ولن يكون سهلاً في ليبيا، فتشير تجربة العراق إلى أن النجاح يتوقف على معالجة ثلاث قضايا ملحة خلال هذه المرحلة الانتقالية:

يجب على الشعب أن يؤمن بأن التغيير السياسي حقيقي ودائم؛ ففي الوقت الذي كان فيه صدام حسين مطلق السراح، كان غالبية العراقيين، وربما كغالبية الليبيين، يخشون من أن يعود الديكتاتور إلى السلطة. كانوا

يعلمون من التجربة المريرة أنه إذا ما حدث ذلك فسيكون هناك ثمن ثقيل يدفعه كل من تعاون مع الأجانب.

من الصعب بالنسبة لغالبية الأميركيين تقدير مستوى الخوف الناجم عن عقود من العيش في ظل نظام الإرهاب، وقد قالت عضو بارزة في الحكومة العراقية في اليوم التالي للعثور على صدام حسين إن اعتقاله قد سمح لها في النهاية بأن تقول الحقيقة لأطفالها، وبكت مشيرة إلى مقتل شقيقها وعمهما، ابن الـ ١٨ ربيعاً، بناء على أوامر صدام حسين قبل أكثر من ٢٠ عاماً لأنه كان قد كتب كتابات على الحائط في جامعته انتقد فيها حزب البعث التابع للرئيس.

على الرغم من قتل القوات الأميركية اثنين من أبناء صدام حسين قبل عدة أشهر، ظلت خائفة من أنه قد يعود إلى السلطة، تأكدت أن صدام كان قيد الاعتقال. فإذا ما علم الجواسيس أن أولادها قد تحدثوا ضده بينما كان مختبئاً سيقتلون.

وقد أخبرنا الكثير من العراقيين أنه حتى بعد القبض على صدام حسين كانوا قلقين - أو في حالات قليلة تمنوا - أن يعود هو وحزب البعث. وبعد إعدامه فقط بسنوات قليلة أصبح العراقيون على يقين من أنه تم الانتهاء منه وعائلته. على النقيض من ذلك يعرف الليبيون الآن أن الطاغية لن يعود، على الرغم من أن أبناءه وبعض العناصر من قوات الأمن التابعة له لا يزالون مطلقي السراح كنقطة تجمع ممكنة لأنصار القذافي.

يجب أن يوفر شخص ما الأمن بعد رحيل ديكتاتور، يكون ضمان الأمن للسكان هو الوظيفة الأهم لدى أي حكومة، وفي العراق كان لاعتقال صدام حسين نتيجتان إيجابيتان فوريتان؛ ففي غضون أسبوعين، تلقيت أنا وموظفو مكتبي - بشكل مباشر وكذلك من خلال قنوات الأمم

المتحدة - إشارات من أن بعض أفراد المقاومة يلمحون إلى رغبتهم في وقف تمردهم. وعلى الرغم من أن الإشارات كانت متناقضة، ولم يتضح مرسلها، قررت الرد بشكل إيجابي، لكن للأسف لم يردني شيء آخر بعد العرض. لكن خلال الشهرين اللذين أعقبا القبض على صدام حسين، انخفض عدد الهجمات على قوات التحالف بشكل كبير، فشهد شهر فبراير (شباط) ٢٠٠٤ أقل عدد من الخسائر البشرية في صفوف قوات الولايات المتحدة في أي شهر من شهور الحرب حتى عام ٢٠٠٨.

لكن القبض على الديكتاتور لم يحل المشاكل الأمنية في العراق وسرعان ما تلاشى الأثر الإيجابي لاعتقاله من قبل انتفاضة سنية كبيرة في محافظة الأنبار وهجمات شيعية متزامنة على ثلاث عواصم محافظات في جنوب العراق. في ذلك الوقت كانت الولايات المتحدة تفتقر إلى كل من إستراتيجية مناسبة وقوات كافية للاستجابة بفعالية لهذه التحديات، وهو الوضع الذي تم تصحيحه في نهاية المطاف من خلال زيادة الرئيس الأميركي جورج بوش الشجاعة لأعداد القوات في عام ٢٠٠٧.

مصائر الطغاة واحدة، لكن العراق وبعده ليبيا، يبقيان بألف خير من دون خدمات بول برايمر...



الفصل الخامس

وقائع ثورة اليمن

لا بدّ من صنعاء وإن طال السفر هذا الشعر القديم الذي ذهب مثلاً إلى تحقيق الهدف المنشود يجد شرحه في تحقيق حلم اليمن السعيد، بالوحدة السياسية والتنمية الاقتصادية، والعدالة الإجتماعية، والحرية، بكل معانيها الإنسانية الكبرى اليمن في التاريخ تتألف من أربع دويلات: سبأ، معين، قطبان وحضرموت. إزدهرت الحضارة السبئية سنة ٧٠٠ ق.م.

أسس اليمنيون المصارف في بعض المدن السورية ودفعوا الضرائب للآشوريين إحتلوا أرتيريا وأنشأوا مملكة أكسوم سنة ٥٠٠ ق.م. وقفوا في وجه الغزو الروماني ٢٥ ق.م. إحتلها الأحباش. لعب أكميرون دوراً رئيسياً في تاريخ اليمن، وانتشرت فيها الديانة اليهودية والمسيحية فتحها المسلمون سنة ٦٣٠ - ٦٣١ واشترك أهلها في الفتوحات الإسلامية، تعاقب على حكمها سلالات عديدة: الزيديون، المهديون، الرسوليون، الصليحيون. إحتلها العثمانيون ١٥٧٠ - ١٦٣٥، إنضمت إلى الجامعة العربية ١٩٥٤ وأعلنت الجمهورية اليمنية ١٩٦٢. دعاها جغرافيو اليونان والرومان بلاد العرب السعيدة.

● **ما الذي حصل من وقائع في ثورة بلاد العرب السعيدة؟**

حين إشتعلت الحرب في اليمن بين دولة الشمال ودولة الجنوب، كتبت في جريدة العالم اللندنيّة عن أهمية الوحدة وتهافت قيام دولة مصطنعة على أسسٍ أيديولوجية بحتة لم تستطع تجاوز قواعد المجتمع

الأصلي العميقة الجذور، ودعوت إلى قيام دولة عصرية ديمقراطية عادلة:
قلت:

سيبقى الحدث اليمني في جنوب الجزيرة العربية موضع اهتمام ودراسة الباحثين، وسوف تتعدد بشأنه الاجتهادات، فيما يتجاوز بكثير أحداثه الراهنة ليبلغ إلى غاية المعاني ومختلف التفسيرات التي تصح على دروسه الاجتماعية والسياسية، وذلك للعبر العديدة، والقواعد والأحكام التي يمكن استنباطها من الحدث المذكور في ما يتعلق بمسألة قيام وتكون الدولة الحديثة والمستقرة في العالم العربي والإسلامي، والتي عانت من مشكلات جمة، صاحبت هذا التكون وجعلت من بعض الكيانات - الدول، التي نالت الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية، مجموعة إرادات خارجية مقنعة تتعارض مع روح الجماعة وإرادتها لتتحول في لحظة ما إلى عامل انفجار عنيف..

ونحن نجد أن هذه الدروس المستفادة من الأحداث في اليمن الجنوبي والتي تتعلق بمسألة قيام الدولة الحديثة وتكونها، وهي تصح على واقع اليمن الجنوبي - كمجموعة مناطق مقسمة على قاعدة توزع السلطة بين القبائل والأفخاذ، وبين مصالح القوى الكبرى في المنفذ الاستراتيجي على البحر الأحمر. فهي قد سبق وأصابت دولاً اعتبرت في زمانها في أفضل حالات استقرار النظام، مما جعل كثيرين يؤملون عليها في سياستهم الدولية.

لا يكفي مع الحدث اليمني أن نصف الحركة ونتابع نتائجها، إذ أن الوصف الذي يلاحق حركة الظاهر لا يلبث أن يجد نفسه دون الحقيقة القائمة ما وراء الشكل الخارجي والذي غالباً ما يكون موطن الاحتكاك المباشر والرؤية الأولى.. لذلك سنحاول قراءة تأويلية لشراح ماركسيين اكتشفوا في وصفهم للحدث اليمني: أن الحزب لم يستطع لأكثر من خمسة

عشر عاماً في السلطة أن يلغي القبلية أو يخفف من قوة هذا الانتماء إلى علاقات المجتمع الأهلي وهم لذلك يجدون في «حرب الرفاق» أو حرب «القبائل الماركسية» تضليلاً إعلامياً كان يخفي الحقيقة ويتستر عليها. من أجل ذلك يأتون بشهودهم ولا بأس إن اكتشف الشاهد هول الفاجعة فقس بالخطاب، أو راح يتذكر: أن عبد الفتاح إسماعيل في جلسة هادئة مع رفاق أكثر هدوءاً وإصغاء لم يعر اهتمامه لأي تفصيل بسيط يطال من قريب أو بعيد طبيعة المجتمع الأهلي، لكأنما غابت عن ذهنه أسماء المحافظات والقبائل وهو الذي كان الحريص على إظهار مدى الأمانة في اعتبار القراءة الأخيرة لكتاب لينين في الدولة والثورة.. كذلك يعترف الذين اعتبروا «أن حرب القبائل الماركسية» كانت ناراً متأججة تحت رماد إعلام فاشل لحزب لم يستطع اكتساب شرعيته بعد.. فعرض البلاد لأخطر حرب أهلية ستكون أشد هولاً من أيام القتال الدامي في عدن وهي تهدد البلاد وتهدد معها الأوضاع العربية المجاورة وسيكون لها حتماً امتدادات دولية خطيرة.. إن كلفة الحرب حتى الآن باهظة جداً فهي قد أدت إلى انهيار بنية الجيش والحزب والدولة.. لقد انقسم الجيش على نفسه خلال القتال الذي دمر منشآت مدينة عدن، ونشبت حرب شوارع وثكنات اشتركت فيها كافة الأسلحة لتدمر بعضها بعضاً، فلا تبقي لا مواقع ولا تشكيلات، لا أسلحة ولا عتاد ولوازم، حيث كل هذه القطاعات ولوازمها بحاجة إلى إعادة بناء جديدة.. وكذلك انهارت بنية الحزب «فقد تقاتل الرفاق على كافة المستويات من المكتب السياسي واللجنة المركزية حتى مستوى الكوادر والأعضاء والميليشيات» حتى لم يبق عضو في الحزب لم يرفع سلاحه في وجه العضو الآخر والدولة قد ذهبت بآخر مقوماتها.

وحين قامت الوحدة اليمنيّة بين الشمال والجنوب، تحدثت عن عناصر القوة في الدولة الجديدة، والتي ستكون الأقوى في شبه الجزيرة العربية.

● **عناصر القوة في الدولة الجديدة**

ستكون الجمهورية اليمنية الدولة الأكبر من حيث عدد السكان في شبه الجزيرة العربية: ١٢،٣٦٥ مليون نسمة (اثنا عشر مليوناً وثلاثمائة وخمسة وستون ألفاً) حسب تقدير إحصاء رسمي عام ١٩٨٦. وستملك قوة عسكرية قوامها ثمانون ألفاً مجهزة بأسلحة متنوعة، سوفياتية في غالبها. كما تملك ثروة بترولية تقدر بحوالي ملياري برميل يوجد مخزونها الرئيسي في منطقة الحدود السابقة بين الشطرين والتي يمكن استثمارها بطريقة منتجة من جراء قيام الوحدة. وإذا كانت صنعاء هي العاصمة السياسية، فإن مدينة عدن ستتحول إلى عاصمة اقتصادية. والقيادة الجديدة تأمل في تطوير عدن كميناء للتجارة الحرة يستعيد مجده السابق عندما كان ثاني أهم ميناء في العالم. فالمركز التجاري الجديد في عدن قد ينافس دبي بجدية في التجارة بين الهند وأفريقيا الشرقية والخليج، ويساعده على ذلك تحرر الاقتصاد اليمني في الجنوب من الإجراءات الاشتراكية السابقة، وهو الأمر الذي سيمكن الأغنياء من أبناء الجنوب والموجودين في السعودية ودول الخليج وجنوب شرقي آسيا من العودة واستثمار أموالهم في وطنهم. ويقدر عدد هؤلاء المهاجرين بحوالي مليوني شخص. ومن الناحية الاستراتيجية فإن الجيش اليمني الذي سيصبح تعداده الأكبر في شبه الجزيرة العربية سيتمكن من السيطرة على باب المندب، وستكون جمهورية اليمن بذلك واحدة من أقوى الدول على مدخل البحر الأحمر. . وهكذا تتصافر عناصر القوة البشرية، والثروات الطبيعية، والموقع الاستراتيجي، إلى جانب ما يضفيه عامل الوحدة، من استقرار داخلي، ومنع مضار الخلافات الثانوية وزيادة فرص العمل، وتكامل جوانب الحياة المختلفة، من عناصر قوة، قد يكون

مؤشر مستقبلها، ما يرويه التاريخ عن مكانة اليمن وحضارتها وشكيمة أهلها وعزتهم..

•

إذا كانت هذه عناصر القوة في الدولة الجديدة، فإنها تفسر بدورها الصعوبات التي واجهتها جهود العمل لوحدة اليمن في مسارها الصعب الذي تحقق بعد جهد طويل. وكانت «العالم» قد أشارت إلى ذلك في حينه، أما وقد أصبحت الوحدة حقيقة واقعة، وعناصر قوة دولتها المبينة أعلاه متوفرة وقابلة للتقدم والنمو، فإن المحافظة على هذه الوحدة ومكاسبها إنما تتحقق من خلال أسلوب عمل القيادة الجديدة ومؤسسات الجمهورية، خاصة مؤسسة مجلس الرئاسة والبرلمان والحكومة. كما أن عمل هذه المؤسسات سيقوم على توازن في الفكر الإداري والسياسي بين مدرستين، إحداهما كانت سائدة في الجنوب، جاءت التطورات السياسية والإقتصادية المعاصرة، لتبين عجز النظرية التي كانت تتبناها، بينما حافظ الوضع في الشمال على مكاسبه النظرية المستفادة من التراث العربي والإسلامي، ومن واقع اليمن في تركيبته الاجتماعية، وتاريخه السياسي والثقافي. وستكون طريقة عمل المؤسسات والمحصلة للتفاعل بين الاتجاهات السابقة إحدى عناصر القوة السياسية (فيما يتعلق بالسياسة كعلم) والثقافية، للجمهورية اليمنية[١].

تمثلت مطالب الاحتجاجات الشعبية في اليمن في القضاء على الفساد، وتحسين الظروف الاقتصادية والمعيشية، والحد من الفقر والبطالة، والإصلاح السياسي، متمثلاً في ضرورة إجهاض سيناريو التوريث. بدأت التظاهرات شبابية في منتصف يناير ٢٠١١، بالتزامن مع

---

(١) د. طراد حماده، الطريق الطويل إلى اليمن، مجلة العالم اللندنية، عدد ١٠٦ وعدد ٣٠٥.

تظاهرات تونس، ولكن سرعان ما واجه الرئيس اليمني احتجاجات من قوى معارضة أساسية في اليمن.

ففي يوم ٢٢ فبراير ٢٠١١، انضم مجلس التضامن الوطني - وهو تكتل سياسي قبلي يقوده الشيخ حسين الأحمر - إلى المعتصمين أمام جامعة صنعاء للمطالبة برحيل الرئيس. وازداد الوضع تفاقماً بالنسبة للنظام اليمني يوم ٢٦ فبراير، بعدما أعلنت قبيلتا حاشد وبكيل - وهما من أهم قبائل اليمن - انضمامهما إلى المظاهرات، احتجاجاً على قمع المتظاهرين المسالمين في صنعاء وتعز وعدن وسقوط قتلى وجرحى في المواجهات. وفي تطور لافت وغير مسبوق، أعلن عدد من قبائل مأرب والجوف وصنعاء والبيضاء وذمار الانضمام إلى الاحتجاجات السلمية في صنعاء، والتي تطالب بإسقاط النظام، من أجل الإسهام في كبح جماح الاعتداءات التي وصفتها بالهمجية التي تقوم بها أجهزة الأمن وميليشيات الحزب الحاكم ضد المتظاهرين. وقد جاء موقف القبائل - وفقاً لبيان صحفي صادر عن «مبادرة قبائل من أجل التغيير» - رداً على الدعوات المناشدة لها بالتدخل للإسهام في كبح جماح الاعتداءات الهمجية من أجهزة الأمن وميليشيات الحزب الحاكم على المتظاهرين سلمياً في جامعة صنعاء والمدن الأخرى.

وكان من أوائل التكتلات الأساسية التي انضمت إلى الاحتجاجات «مجلس التضامن الوطني» - وهو تكتل سياسي قبلي - وأيضاً حزب الإصلاح الإسلامي المعارض، الذي يقود تكتل «أحزاب اللقاء المشترك»، وهو ائتلاف مكون أساساً من الحزب الاشتراكي، وحزب الإصلاح، وعدة أحزاب صغيرة. اتفقت هذه الأحزاب على معارضة الرئيس اليمني رغم الاختلافات الأيديولوجية فيما بينها، ورغم وجود اتفاقات مسبقة بين حزب

اللقاء المشترك والرئيس اليمني على مزيد من التمثيل لها في البرلمان في الفترة السابقة، فإن قرار حزب المؤتمر الحاكم اعتماد تعديلات دستورية تتيح للرئيس اليمني البقاء مدى الحياة أدى إلى إعلان أحزاب اللقاء المشترك عن مقاطعتها للجلسات البرلمانية وانسحابها من البرلمان.

وهناك اختلاف في الرؤية بين مختلف الفصائل المعارضة للرئيس اليمني، فبينما ترى أحزاب اللقاء المشترك ضرورة الحفاظ على وحدة اليمن وترفع شعار «لا للانفصال»، نجد تحرك الجنوب يعمل على الانفصال. ولكن بالرغم من هذا الاختلاف، أكد الفريقان أن هدفهما واحد، وهو سقوط النظام. فقد دعا الرجل الثاني في قيادة الحراك اليمني الجنوبي مناصري الحراك إلى الالتحام بالتظاهرات المطالبة برحيل الرئيس علي عبد الله صالح، مقدماً بذلك، مرحلياً على الأقل، مطلب إسقاط النظام على «فك الارتباط» مع الشمال.

أما الحوثيون في الشمال - وهي حركة شيعية من أتباع المذهب الزيدي، اعتمدت في السابق أسلوب النضال المسلح ضد النظام اليمني - فقد أعلنوا أنهم يؤيدون المظاهرات الشبابية، وسيناضلون معهم بصورة سلمية.

وقد استجاب الرئيس علي عبد الله صالح للكثير من مطالب المحتجين، بعد أن أكد أنه لن يترشح هو أو نجله لانتخابات رئاسية قادمة. ولكنه يظل (حتى وقت كتابة هذا المقال) متمسكاً بموقفه من عدم التنحي الآن، وهو المطلب الأساسي للثوار بعد استخدام الحكومة للعنف. كما أعلنت الحكومة عن السير في إجراء الانتخابات النيابية في شهر أبريل القادم، بعد توقف عملية الحوار مع المعارضة.

المجموعة الدولية للأزمات أصدرت تقريرها عن أوضاع اليمن بداية إندلاع الثورة تحت عنوان «اليمن بين الإصلاح والثورة»[١] تفيد خلاصته التنفيذية بما يلي:

- يواجه نظام الرئيس [اليمني علي عبد الله] صالح تحديات مثّبطة للهمم حتى قبل وصول الموجة الشعبية من تونس ومصر إلى اليمن. فهو يقارع تمرد الحوثيين في الشمال، وحركة انفصالية متنامية بصورة مطردة في الجنوب. يبدي [تنظيم] القاعدة في شبه الجزيرة العربية مؤشرات نشاط متصاعدة. طبقة صنعاء السياسية حبيسة معركة تدور منذ سنتين حول إصلاحات تتعلق بالانتخابات والدستور؛ ووراء الكواليس تزاحم محموم على غنائم ما بعد [الرئيس] صالح. تنذر أحوال اليمنيين العاديين الاقتصادية بعظائم الأمور وتزداد سوءاً. والآن، ثمة خشية من احتمال أن تدفع حركة الاحتجاجات البلد إلى حافة الهاوية وتطلق حرباً أهلية واسعة. لكن يمكن أيضاً، وينبغي أن تكون صيحة استفاقة وحافزاً لإصلاحات سريعة وبعيدة الأثر بحيث تؤدي إلى تقاسم حقيقي للسلطة ولمؤسسات تمثيلية تخضع للمساءلة. وسيكون على المعارضة، وأعضاء الحزب الإصلاحي الحاكم، ونشطاء المجتمع المدني العمل معاً بشجاعة لتحقيق هذا الأمر. أما المجتمع الدولي، فدوره هو أن يحض على الحوار الوطني، ويجعل العون في مجالي السياسة والتنمية الإقتصادية في رأس الأولويات، ويضمن عدم استخدام المساعدة الأمنية في أعمال قمع المعارضة.

- الأحداث في تونس ومصر مصدر إلهام ينم عن سرعة وتأثير جغرافي

---

(١) صدر هذا التقرير بالانكليزية في ١٠ مارس (آذار) ٢٠١١، ونشرت ترجمة مجلة المستقبل العربي عدد رقم ٣٨٦.

يفوقان الخيال؛ فهي توحي في اليمن بتحول في طبيعة التعبئة الاجتماعية، وفي سمة المطالب الشعبية وحسابات النخب الاستراتيجية. وتشجع جيلاً من النشطاء الذين يقلدون، وبوعي، أساليب إخوتهم ومطالبهم، فينزلون إلى الشارع، ويدعون صراحة إلى رحيل صالح وإلى تغيير النظام. تطلعات أيدها كثير من الناس بهدوء إلا أن قليلاً منهم تجرأ على المجاهرة بها. فالمعارضة الرسمية وزعماء القبائل ورجال الدين وقفوا في معظمهم على الحياد في بداية الأمر. لكن مع تصاعد الاحتجاجات - ولجوء قوات الأمن إلى ممارسة العنف بشدة - هبّوا لمناصرة بعض مطالب المتظاهرين المنطوية على طموحات أبعد.

- أما النظام، الذي أخذ على حين غرة إلى حد بعيد، فكانت استجابته متفاوتة ومتقلّبة؛ فهو استخدم تكتيكات قاسية، لا سيما في الجنوب، حيث توسل أساليب اعتقال نشطاء وضربهم ومضايقتهم وحتى قتلهم. وأشار معظم الروايات إلى أن مؤيدين [للنظام] يرتدون ملابس مدنية تصدروا إجراءات القمع، مستخدمين العصي والهراوات والسكاكين والمسدسات لتفريق التظاهرات، في حين أن رجال الشرطة والأمن توانوا - في أحسن الأحوال - في حماية المتظاهرين، وحرضوا، أو حتى شاركوا - في أسوأ الأحوال - في عمليات القمع، إلى أن حلت أحداث الثامن من آذار/مارس، التي تمثّل تصعيداً مثيراً للقلق بالنظر إلى قيام الجيش باستخدام الذخيرة الحية ضد المتظاهرين.

- لقد حشد النظام مؤيدين أيضاً، فنظّم تظاهرات كثيفة مضادة. ولعل البعض شاركوا في هذه التظاهرات طمعاً في إغراءات مالية، لكن يخطىء من يتجاهلهم بسهولة؛ فصالح ما يزال يتمتع بدعم حقيقي ناشىء من ولاءات قبلية، ومعزز بنظام محسوبية متماد في توزيع المنافع. وهو يستقي شرعية غير بنّاءة من معين لا ينضب، في ظل غياب زعيم بديل

شعبي أو لا تشوبه شائبة. أخيراً، أُكره الرئيس على تقديم سلسلة من التنازلات غير المسبوقة، لا سيما في ما يتعلق بتوريث الحكم وتحديد مدة الرئاسة.

- يبدو أن أياً من هذه التكتيكات لم ينجح؛ فالعنف ارتد إلى نحر القائمين بممارسته. وأشعل الغضب في حركة الشباب، واستقطب مزيداً من المؤيدين لتظاهرات الاحتجاج. صحيح أن محاولات النظام لحشد داعمين له حققت بعض النجاح، غير أن كل يوم يشهد انشقاقات من جانب أركان الدعم التقليدية، بمن فيها رؤساء قبائل ورجال دين. ذلك بأن تنازلات صالح، المؤثرة كما يمكن أن تبدو له، يُنظر إليها بوصفها غير كافية وغير جديرة بثقة المحتجين الذين ما انفكوا يتقاطرون بأعداد كبيرة.

- ماذا بعد؟ يسهل النظر إلى تونس والقاهرة والتنبؤ بسقوط النظام على نحو سريع. وثمة ملامح مشتركة؛ فاليمنيوم يعانون، حتى أكثر من التونسيين والمصريين بأشواط، الفقر والبطالة والفساد المستشري. وإذا كان التفاوت الاقتصادي والظلم مؤشراً دقيقاً إلى الاضطراب، فإن لدى النظام سبباً لكي يشعر بالقلق. وكما في هذه الحالات السابقة، كثّف المتظاهرون مطالبهم وحولوها إلى مناداة برحيل الزعيم بلا شروط، وهم يُظهرون مرونة ملحوظة وقدرة على توسيع إطار انتشارهم في وجه تدابير النظام المضادة.

- مع ذلك، ليس اليمن مصر ولا تونس (علماً بأن مصر أيضاً لم تكن مثل تونس، وهو ما يفيد بشيء ما حول مدى إغفال الاحتجاجات الشعبية للفوارق الاجتماعية ومدى تفاهة التخمين بشأن هوية النظام التالي الذي يمكن أن يرحل). نظام اليمن أقل قمعاً، وأكثر تكيفاً واستيعاباً لفئات

المجتمع. وهو أتقن فن استيعاب معارضته، وشبكة المحسوبيات الواسعة أثنت الكثيرين عن تحدي الرئيس بصورة مباشرة. علاوة على ذلك، فإن لدى البلد مؤسسات بما فيها من نظام متعدد الأحزاب وبرلمان وحكومة محلية، وإن تكن هذه المؤسسات مشوبة بعلل. و«جلسات» مضغ القات منابر حساسة لتفحص الأفكار والتعبير عن المظالم. هذه كلها، توفر معاً منافذ هادفة لمنافسة ومعارضة سياسيتين، مع الاحتفاظ بمجال للتفاوض والوصول إلى حل وسط.

- ثمة فوارق أخرى مهمة تتعلق بديناميات اجتماعية. فمن المرجح أن تقوم الانتماءات القبلية والتمايزات الجهوية ووفرة الأسلحة (خصوصاً في المرتفعات الشمالية) بتقرير كيف ستتضح عملية الانتقال. وليس هناك ما يشبه جيشاً محترفاً ووطنياً بالفعل من حيث تركيبته أو من حيث مستواه. وجهاز الأمن ممأسس في بعض أجزائه أكثر من البعض الآخر، لكنه، في الإجمال، ممزق بين إقطاعيات شخصية، وجميع كبار القادة العسكريين تربطهم بصالح قرابة دم تقريباً، وهم ممن يتوقع أن يقفوا إلى جانبه إذا ما تفاقم الوضع.

- ثم هناك مسألة تماسك المعارضة، وهي مسألة ثبت أنها حرجة في الانتفاضات المناطقية الناجحة. فالحفاظ على وحدة الهدف وسط تمرد الحوثيين المتواصل وحالات التوتر بين الشماليين والجنوبيين سيكون حافلاً بالتحديات؛ إذ إن الحركة في الجنوب، المعروفة باسم «الحراك» والمتمتعة بأفضل وسائل حشد المحتجين، تحرض على الانفصال، وهذا يمثل أجندة بالكاد يمكن توقّع أن يؤيدها سائر اليمنيين. في الوقت الذي يعي مؤيدو «الحراك» بأن أية حركة احتجاج قوية في الشمال تصب في مصلحة قضيتهم لجهة أنها تصرف انتباه جهاز الأمن عنهم، فإن الرابط مستمد بالتالي من فرصة استراتيجية، لا من التعاون على نشدان هدف

مشترك. ربما هذا الأمر قيد التغير؛ فالنشطاء الشباب يسعون إلى تجاوز الحدود الجغرافية الفاصلة، ومجموعة المعارضة التي تشكل مظلة - أحزاب اللقاء المشترك - تنسج روابط أمتن مع المتمردين في الشمال والجنوب كليهما. ومن المبكر جداً التكهن بالنتيجة، التي من الممكن إلى حد بعيد أن تقرر مصير صالح.

- إن شبح الانزلاق إلى حرب قبلية بدوره يجعل الكثيرين من اليمنيين خائفين، إذ إن صراعاً دموياً محتملاً على السلطة يلوح بين المركزين المتنافسين ضمن اتحاد حاشد القبلي - أحدهما في صف الرئيس والآخر في صف أبناء الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر. وقواعد اللعبة في حالة تغير متواصل، فهي من جهة تقدم فرصة غير عادية لإصلاح حقيقي وتتيح من جهة أخرى مجالاً لصراع عنيف.

يبدو أن نصائح المجموعة الدولية للأزمات كانت ناجعة في إيجاد التسوية السياسية في اليمن.

فقد ذهبت هذه التسوية إلى إتفاق داخلي برعاية إقليمية ودولية تحتاج إلى تسوية حقيقية تشارك فيها جماعات قوى المجتمع الأهلي والحركات الإسلامية في اليمن، والتي تحظى بحضور شعبي واسع، ومع أن رجال الدين لعبوا دوراً سياسياً في اليمن، حال رؤساء القبائل فإن بداية الإسلام السياسي جاءت مع تأسيس حركة الإخوان المسلمين في نيسان/ أبريل ١٩٤٧، بمبادرة من الشيخ المصري الشيخ حسن البنّا، الذي «تفاءل» بمجتمع يمني لم «تلوثه» الحضارة الغربية. وإذا كان تأسيس هذه الحركة قد شكل بداية أولى للإسلام السياسي، فإن صعوده كتيار أعقب ثورة ١٩٦٢، التي كان فشلها في تحقيق العدالة الاجتماعية «عاملاً حاسماً في اتجاه جماعات الإسلام السياسي نحو التطرف».

قدّم الدكتور عبد الملك محمد عبد الله عيسى صورة وافية عن حركات الإسلام السياسي في اليمن، ويرى أن هذه الحركات قوي نفوذها بعد توحد اليمن وحصلت انزياحات وانفصالات عن حركة الأخوان المسلمين لصالح السلفية المتشددة. تلك الحركات لم تبرز. . . إلا بعد توحّد اليمن في ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٠»، ومما يثير الفضول أن صعود التطرف الديني ارتبط بحدثين «تاريخيين»، هما: الثورة المخفقة (١٩٦٢)، وإعادة توحيد شطري اليمن (١٩٩٠)، الأمر الذي يؤكد دور «النخبة السياسية» المخفقة، في صعود و«استنهاض» القوى المتطرفة. وعن هذا الإخفاق تناسلت حركات متطرفة متعددة، فالسلفية ظهرت بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠، على يد الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، ومالت إلى التشدد لاحقاً، منفصلة عن «الإخوان المسلمين» ومندّدة بـ"انحرافهم». واللافت أن الدعوة السلفية رأت في الزلزال الذي ضرب اليمين عام ١٩٨٢ برهاناً على صحة أفكارها، وضرورة توسيع دعواتها، ولعل توطد الأزمة في اليمن، كما توكد الإخفاق السلطوي، هو الذي جعل من تكاثر الحركة الدينية المتشددة ثابتاً من ثوابت المجتمع في العقود الأخيرة، كأن نقرأ: «تعتبر حركة أنصار الشريعة، أو تنظيم قاعدة الجهاد في جزيرة العرب، حديثة النشأة، حيث أعلنت في بداية كانون الثاني/يناير عام ٢٠٠٩، رغم وجودها على شكل أفراد منذ ثمانينيات القرن المنصرم».

ولكن ما هي الأسباب التي وضعت إلى جانب حركة الإخوان المسلمين حركات دينية أخرى، تتحالف معها أو تتهمها بـ«الانحراف» و«ضعف العقيدة؟ وما هي أسباب انزياح الحركات السلفية من متشددة إلى مواقف أكثر تشدداً تتوسل التكفير منهجاً ومنظوراً؟

ويكشف المؤلف دور السعودية في دعم الحركات السلفية المتشددة فقد استغلت حدودها المشتركة مع اليمن لتصدير الفكر الوهابي عن طريق

الحضور المالي المكثف وفتح معاهد دينية غايتها نشر الفكر الوهابي وتغيير الهوية الدينية المذهبية للمجتمع اليمني.

ما الذي تدرسه هذه المعاهد؟

تضيء الإشارات السابقة معنى الجهود الرامية إلى تغيير الهوية الدينية للمجتمع، وتضيء، في اللحظة عينها، الآثار السياسية والفكرية الصادرة عن مدارس الفكر السلفي، بعامة، التي تكفّر، وفقاً، لما جاء في كتاب د. عبد الملك عيسى، ظواهر كثيرة من بينها: «الوحدة اليمنية باطلة» و«من رضي بالوحدة فهو كافر بل مرتد» و«أن الانتخابات داخلة في الإشراك بالله» و«أن الديمقراطية كفر»، وأن ن رضي بالديمقراطية فهو كافر، وأن الذي يدعو إلى الانتخابات ضال وفاسق، وأن التعددية طاغوتية، وأن من يناصر الحزبية في اليمن سفيه، وأن الحزبية كافرة، وصولاً إلى «أن رئيس الحكومة لا بد أن يكون قرشياً». واللافت أن هذه «الاجتهادات» تحاكم الإنسان بمقولتي الكفر والإيمان، من دون أن تعترف به، ذلك أن الاعتراف بالإنسان اعتراف بحاجاته المعيشية. أكثر من ذلك أن انصراف هذه الأحكام إلى قضايا الكفر والإيمان يعني، نظرياً، تغييب القضايا المجتمعية الحقيقية، التي تبدأ بالفقر وتنتهي به. والمحصلة النهائية مسكونة بالمفارقة وتقول: إما أن ظواهر الفقر والجهل والقمع لا وجود لها، أو أن مجاميع الفقراء والأميين والمقموعين «سلفيون» بدورهم ويعتاشون بفتات ثنائية الكفر والإيمان، التي لا تطعم أحداً!، وأن الذين لا ينصاعون إلى التعاليم السلفية «غرباء» عن المجتمع الديني.

إن الحركة الإسلامية المتشددة مرتبطة بقوة بتدخلات خارجية وعليه فإن وما يزيد ظاهرة التطرّف الديني تعقيداً المؤثرات الخارجية، التي تمكن معاينتها بنسب مختلفة ولا متكافئة، في القوى الأربع الرئيسية، التي تشكل

الإسلام السياسي في اليمن: فحركة الإخوان المسلمين، وهي الأكثر اتساعاً وانخراطاً في الواقع السياسي والاجتماعي، جاءت بذورها من مصر. أما الحركة السلفية فتجتمع فيها تأثيرات سعودية ومصرية وسورية وكويتية، سوّغ الفتاوى، الصادرة عنها، حكم الرئيس صالح حتى لحظة سقوطه. وثالث هذه القوى ممثل بـ: حركة أنصار الله (حركة الحوثيين)، الحديثة النشأة، المتأثرة بتعاليم الإيراني آية الله الخميني، التي قادت إلى صعودها أخطاء النظام لا «التحريض الخارجي» الذي بالغ النظام في تقدير أبعاده. وهناك أخيراً «حركة أنصار الشريعة - تنظيم القاعدة»، التي ورثت تجربة الحرب في أفغانستان وصورة وتعاليم أسامة بن لادن، وتستعين بعلماء دين محليين مثل الشيخ عبد المجيد الزنداني رئيس جامعة الإيمان اليمنية[1].

يصدر التأثير الخارجي، الأكثر وضوحاً وحدّة، عن المملكة العربية السعودية، التي تصدّر إلى اليمن مبادىء وتعاليم الوهابية بأشكال مختلفة: فحركة الإخوان المسلمين في اليمن متأثرة إلى حد بعيد بالسلفية السعودية، ويذهب البعض إلى أن لهذه الحركة «ميزانية شهرية... قدرها ثلاثة ملايين ريال سعودي»، يضاف إلى ذلك الملايين من العمّال اليمنيين الذين يعملون في السعودية، والذين يعودون إلى بلادهم محمّلين بالمبادىء الوهابية، ناهيك عن اهتمام المملكة الخاص باليمن ومقدراتها وبالحراك السياسي - الاجتماعي فيها، خاصة أن الولايات المتحدة أوكلت، ولا تزال، إلى المملكة التصرف بالشأن اليمني، منذ «جهاد المسلمين في أفغانستان» ضد الاتحاد السوفياتي (ثمانينات القرن الماضي).

---

(١) أنظر: عبد الملك محمد عبد الله عيسى حركات الإسلام السياسي في اليمن، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٢٠١٢.

نعود إلى ما بدأنا فيه هذا البحث من أثر الوحدة اليمنية على إمكان جعل اليمن السعيد الدولة الأقوى في شبه الجزيرة العربية، وهذا الهدف المشروع لا يزال محل إعلان حرب من قبل الأطراف المتضررة منه وفي مقدمتها السعودية والولايات المتحدة الأميركية.

هل بلغت الثورة اليمنيّة أهدافها الطريق على ما يبدو لا يزال أمامها طويلاً حتى تصبح على الحقيقة دولة العرب السعيدة...



القسم الخامس

مستقبل الثورات العربية

الفصل الأول

في النموذج

يذهب الباحثون في شؤون صحوة الثورات العربية إلى محاولة التنبؤ بمستقبلها. ورغم اعتقادنا أن هذه الصحوة تتميز بحركتها الدينامية، وأن مسألة قراءة مستقبل الثورات وتحديد مسارها من الحاضر إلى المستقبل يخضع لقواعد كشفنا عنها في أبحاث الأمور العامة حول مفهوم الحركة، وطبيعتها، وما تختص به حركات الصحوة من ديناميّة يصعب معها تخمين ما سوف تكون عليه، وفق قواعد الاحتمال في دراسة الظاهرات الاجتماعية، وقد تناولنا مفهومها في مبحث الضرورة والاحتمال، لكن نسلم جدلاً أنه بالإمكان تقدير مستقبل الثورات وفق نظرية الاحتمال وإمكانية التنبؤ في ما ستكون عليه حركة الثورة بدراسة حاضرها وتقدير اتجاهاتها الآتية. فإنه يبدو من الضرورة المنهجية أن ندرس بما فيه الكفاية مبحث النموذج ومعانيه، من أفلاطون إلى فيبر ثم بعد إدراك قواعده المنهجية والمفهومية ندرس استراتيجية خيارات الصحوة الإسلامية العربية الراهنة لإدراك أية نماذج مثلى ستختارها، لبناء سلطتها الجديدة.

ولعل مبحث العلية، والعلاقة الخاصة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية، التي درسناها في مباحث الأمور العامة تساعدنا على تحديد النموذج الأمثل لخيار الصحوة الإسلامية العربية الاستراتيجي وللإجابة على سؤال: أي نموذج في الحكم والإدارة ستختاره الصحوة الإسلامية العربية، يلزم

دراسة، بمثابة مقدمة لهذا البحث، ما هو النموذج وكيف تناولت الفلسفة العامة، وعلم الاجتماع هذا المفهوم.

ما هو النموذج؟

يعرف المعجم الفلسفي النموذج الأول عند أفلاطون بأنه:

١٠٧٥ - نموذج أول Archetype (F.) Archetyp (E). (apXeturos)

عند أفلاطون: المثال الأصلي الذي تصدر الأشياء أشباحاً وصوراً له. فالمثال مبدأ الوجود المحسوس، وهو الشيء في ذاته، والأجسام الخارجية أشباح له: وهو أيضاً مبدأ المعرفة لأن النفس إن لم تكن حاصلة عليه لا تعرف كيف تطلق على الأشياء أسماءها، ولا تستطيع أن تحكم عليها، فالمثل هي المعايير الدائمة للحقائق والأشياء[١].

ويقدم المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، تعريفاً أكثر تفصيلاً يتناول فيه المثال، والمثالية، والمثل الأعلى، لينتقل إلى تعريف النموذج.

● المثال

في الفرنسية Idée في الإنكليزية Idea في اللاتينية Idea.

المثال صورة الشيء الذي تمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله، والجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة، وإيصالها إلى فهم المتعلم.

١ - والمثال عند (أفلاطون) صورة مجردة، وحقيقة معقولة، أزلية ثابتة، قائمة بذاتها، لا تتغير، ولا تدثر، لا تفسد: قال الفارابي: «إن أفلاطون في كثير من أقاويله يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للطباعة الأميرية. القاهرة ١٩٧٩ ص٢٠٥.

في عالم الإله، وربما يسمّيها بالمثل الإلهية، وأنها لا تدثر، ولا تفسد، ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة» (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) (ر: الفكرة).

والمثل الأفلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً، فهي مبدأ المعرفة، لأن النفس لا تدرك الأشياء، ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المثل، وهي مبدأ الوجود، لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل.

٢ - والمثال عند (كانت) صورة عقلية كاملة تجاوز معطيات الحس وتصورات الذهن، وليس لها ما يماثلها في عالم التجربة، إلا أنها تتخذ قاعدة للتفكير والعمل.

٣ - وللمثال في علم الجمال معنى خاص، كما في قول (هيجل): الجميل ظاهرة حسية للمثال، وقول (لامنى): موضوع الفن هو التعبير الحسي عن المثال.

المثالي هو المنسوب إلى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو على ما يحقق هذه الصورة تحقيقاً تاماً، أو على ما يتفق مع منازعنا العقلية أو الأخلاقية أو العاطفية اتفاقاً كلياً، وله عند الفلاسفة عدة معان، وهي:

المثالي وصف لكل ما هو كامل من نوعه، تقول: التنظيم المثالي، والعدالة المثالية، والمواطن المثالي، فهي أشياء مجردة كثيراً، وصعبة التحقيق كثيراً.

المثال الأعلى:

في الفرنسية Idéal (Subst) في الإنكليزية Ideal, Standard

١ - المثل الأعلى بالمعنى المطلق هو ما يرضي العقل والعاطفة إرضاءاً

كاملاً. وقد يطلق كذلك على العقل والعاطفة من حيث أن فاعليتهما وحركتهما تعيّنان هذا الكمال بالقوة، وتعرفان به تعريفاً مقدماً. لذلك قال (سياي): «ليس المثل الأعلى إلا حركة الفكر الطبيعية إلى الحياة التامة الانسجام» (Séailles, Le génie dans l'art, ch, III, p.130)، وقال أيضاً: «إن المثل الأعلى هو الفكر من حيث تجليه في قوانينه الحية، وهو قوة لا صورة» (م. ن، ٢٨٤). ومعنى ذلك أن المثل الأعلى يدل على الصورة الكاملة التي لا تتحقق تحققاً نهائياً، فهو حدٌّ غائي نتجه إليه من غير أن نبلغه، ووجوده ليس شبيهاً بوجود الموضوع الخارجي الثابت، وإنما هو شبيه بوجود النزوع اللامتعين.

٢ - والمثل الأعلى بالمعنى الخاص أو النسبي هو النموذج الذي نتصوره، وننسج على منواله في بعض قضايانا الفكرية والعملية، مثال ذلك قول (رينان): «ربما كان المثل الأعلى للمجتمع الأمريكي بعيداً كل البعد عن المثل الأعلى للمجتمع العلمي» (Renan, Dialogues philos, III, 3e éd, p.99)، فالمثل الأعلى المشار إليه في هذا النص مثل أعلى نسبي، أو مثل أعلى خاص، وجميع المثل العليا المتعلقة بموضوع جزئي أو بفرد، أو جماعة معينة، فهي من هذا القبيل.

٣ - ويطلق المثل الأعلى على ما نهتم به من الأمور الأخلاقية، إقتصادية آلية، ولا أخلاقية بأحوال يسير عليها العقل وتسودها الحرية.

بعد تعريف المثال والمثالي ينتقل جورج صليبا في قاموسه الفلسفي إلى تعريف النموذج: Exemplaire بقوله:

النموذج مثال الشيء ويطلق على المعاني المتصورة وبخاصة على المثل الأفلاطونية القائمة بذاتها.

والنموذج أيضاً هو المثال الذي تحدث العلة الفاعلة معلولها على صورته[١].

والذي يعنينا في هذا التعريف هو الحد الأخير المتعلق بأن العلة الفاعلة تحدث معلولها على صورة المثال. لكن هل يصح هذا الأمر في العلوم الاجتماعية هل تصنع الشعوب الثورات وفقاً لنماذج تمثل بالنسبة لها المثال الأعلى الذي يحاكي في المفهوم الفلسفي محاكاة المثل الأفلاطونية؟

سنتابع الجواب مع علماء الاجتماع غي بوشيه وماكس فيبر علها نصل إلى إفادة مقنعة.

● نماذج المجتمع وضرورة النماذج

يتناول غي روشيه Guy Rocher في مقدمة علم الاجتماع العام التنظيم الاجتماعي، تصور عن نماذج المجتمع وضرورة النماذج.

إن أي مجتمع مسيطر عليه سيطرة شديدة وقوية إنما هو ضرورة في أصل نشوء الإنسانية من أجل إقامة النظام الاجتماعي وثباته، وتأمين الانتقال من البداوة إلى زراعة الأرض، وضمان ؟؟

لذلك ليس هناك من نظرية واحدة، وإنما نظريات عامة للمجتمع، أي للمجتمع الكلي الشمولي. وما سنقوله، هنا، في هذا الفصل حول التقليد التحليلي، يتساوى فيه أيضاً النظريات الضيقة المحدودة كما النظريات العامة الشمولية سواء بسواء. ولكننا سنعالج ذلك على وجه الخصوص تبعاً للنظريات الشمولية الكلية وبناء على مقاربة اعتمدت آنفاً في الفصلين السابقين، وهي مقاربة ترتكز على اعتبار التنظيم الاجتماعي والنظر إليه من منظارٍ أو نهج أكثر عمومية وشمولية ممكنة.

---

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق ص٢٤٨.

● **نماذج المجتمع ضرورة النماذج**

وحتى نفهم فهماً جيداً الحاجة التي نشعر بها في علم اجتماع إلى إعداد نظرية للتنظيم الاجتماعي وصياغتها، لا بد من الانطلاق من ملاحظة أولية بسيطة جداً، وهي أن الفلاسفة والمفكرين والباحثين الذين تساءلوا في العصور والأزمان حول الحياة البشرية في المجتمع، كان عليهم دائماً أن يعمدوا إلى تشابه أو إلى صور حتى يتمثلوا المجتمع ويتصوروه. وبالفعل، فإن التنظيم الاجتماعي إنما هو حقيقة واقعية معقدة، وهو متعدد الجوانب والوجوه، بعيد ومتباعد، صعب المنال بحيث أن العقل الإنساني يجد صعوبة في فهمه وإدراكه في مجموعه وفي حركته في آن واحد معاً. وحتى يمكننا أن نتمثل هذا التنظيم الاجتماعي وأن نستحضره في الأذهان ونتحدث عنه، وكذلك كي نستطيع تحليله أيضاً في أجزائه أو أن نقارن المجتمعات الملموسة المحسوسة فيما بينها، فمن الواجب أن نعمد إلى مقارنات مع الأشياء أو الكائنات الأكثر أُلفةً وقرباً منا أو الأكثر شيوعاً، والمعروفة لدينا معرفة أفضل، أو أقله يفترض أنها كذلك، فهي التي تفيدنا في استخدام «نماذج» للمجتمع.

إن هذه الطريقة في النهج إنما هي ضرورية، ذلك لأنها الأسلوب الطبيعي والسائد من أجل إدراك الأشياء المعقدة نوعاً ما. وهكذا يمكنني أن أتمثل العالَم الكونيّ وأتصوره كما لو أنه كرات [طابات] البلياردو أو كدائرة كبيرة أو أن أتصور الكهرباء أيضاً كمجرى ماء أو نهر أو ساقية.

إنني أقوم إذ ذاك وأعمل، انطلاقاً من وقائع عادية أكثر شيوعاً وأكثر بساطة، وهي تفيدني كنقطة ارتكاز من أجل فهم، عن طريق القياس، مجموعات من الظواهر أكثر تعقيداً، وبالتالي أكثر صعوبة في إدراكها وتحليلها في كلياتها. إن ها هنا طريقة أو نهجاً عقلياً وفكرياً نفيد منه ونلجأ

إليه، في الغالب الأعم، حتى أحياناً دون أن ننتبه إلى ذلك، عندما نريد أن نتمثل في أذهاننا أو نتصور وقائع أو ظواهر في الواقع غريبة عنا. على سبيل المثال، إنني أتمثل مدناً غير معروفة لدي وأتصورها انطلاقاً من مدن أعرفها.

والحال أن هذا النهج الذي يرتكز على أساس القيام بالانتقال مما هو معروف لدينا معرفة أفضل، إلى الأقل معرفة، إنما هو أيضاً جزء من الطريقة العلمية التي هي كذلك تعتمد وتستخدم التماثل والقياس والمقارنة: وهي تلجأ إلى ذلك حتى في أغلب الأحيان، إما لترتفع إلى مستوى أعلى من التجريد أو الشمولية، وإما لتنتقل من ظواهر معروفة إلى ظواهر أخرى غير مكتشفة بعد بصورة صحيحة وسليمة، ولا سيما أن هدف العلم هو أن يفهم ويدرك ويفسر. فهو لا يفعل شيئاً في غالب الأحيان أكثر من أن يشذّب نماذج الفكر الشائعة المتبعة ويهذبها، وذلك بأن يفرض بالأحرى على هذه النماذج منهجاً أكثر دقة ومنطقاً. فليس من المدهش إذن أن نعمد سواء أكان ذلك في علم الاجتماع أو خارج علم الاجتماع، إلى شتى النماذج واستخدامها من أجل تمثل المجتمع وتصوّره[١].

يفيدنا هذا النظر في إدراك أهمية التحديد والفهم باعتبار أن الظواهر الاجتماعية معقدة وتتصف بخصائص عدة، فإذا أردنا إتباعها يلزمنا ما يلي:

١ - تحديد نموذجها بطريقة سهلة واضحة وبسيطة، طريقة محسوسة تقدم نفسها لنا نموذجاً بيّن المعالم إذا حددنا عناصر النماذج، وهنا تكمن ضرورته، أمكننا إدراكه، والأخذ به، والنسج على منواله، ونحن مدركين ماذا نفعل وإلى أين المصير...

---

(١) غي روشيه، مقدمة في علم الاجتماع العام ترجمة مصطفى دندشلي. مكتبة الفقيه ٢٠٠٢ ص٢٤٨.

٢ - ما توصلنا إليه من دراسة النموذج عند غي روشيه، نجد مناقشة مستفيضة لموضوعه في فلسفة ماكس فيبر الذي اهتم بصراع المناهج في العلوم الاجتماعية خاصة مع الإشكالات الحديثة التي طرحتها نظرية العلم وقد انبثق الصراع بين المناهج عن دراسات طويلة بدأت مع الأصول الأولى للفكر الحديث والتي حاولت تجاوز المفهوم الأرسطوطاليسي للطبيعة والذي كان يميز بين علوم الطبيعة Nature وعلوم الروح Esprit.

يقدّم ماكس فيبر مفهومه للنموذج تحت عنوان: الآليات الأساسية لسوسيولوجيا فهمية بقوله.

ومع كل ما يمكن القول إن أي نشاط يبقى له معناه الخاص به، أي أن أي بحث أو دراسة تاريخية أو سوسيولوجية يجب أن تضع مفاهيمها الخاصة بها.

من جهته فماكس فيبر ركز على مفهوم المعنى الذاتي أي المعنى المعاش من طرف الفاعلين التاريخيين، وليس المعنى الحقيقي ولذلك نجده يقول في كتابه نظرية العلم إن «العلم الاجتماعي الذي نقترح أن نطبقه هو علم الواقع أو الحقيقة، لأننا نبحث ونحاول أن نفهم حقيقة الحياة التي تحيط بنا والتي نتموقع داخلها»[١].

ومن أجل ذلك فإن فيبر تبنى آليات على درجة كبيرة من الأهمية للدراسة والتحليل وخاصة النماذج المثالية؛ وأيضاً آليتي الحياد القيمي والعلاقة بالقيم، وذلك من أجل الوصول إلى النزاهة المعرفية والموضوعية العلمية التي تتطلبها كل دراسة وبحث علمي.

(١) Max Weber, Essais sur la théorie de la science, col. Agora (Paris: Presses Pocket, 1992), p.148

● أولاً: بنيات النموذج المثالي وخصائصه

إن النموذج المثالي هو مفهوم مرتبط بالفهمية، فهو يهدف إلى إضفاء الوضوح على المادة العلمية التي يشتغل عليها الباحث، وإبراز الجانب العقلاني داخلها وبذلك يمكن القول إن السوسيولوجيا الفهمية والتحليل السببي لا يكتملان إلا بالنموذج المثالي الذي يعد بناء نظرياً يهدف إلى جعل الواقع واضحاً، فهو ليس إعادة إنتاج للواقع، ولكنه مفهوم تحليل وأداة معرفية للبحث (مطلب أول). ولقد اعتمد فيبر على النموذج المثالي في دراسته لمسلسل العقلانية الذي طبع المجتمعات الحديثة التي عاصرها، وخاصة لما اعتبره أحد أبرز الظواهر الرئيسة لهذه العقلانية أي البيروقراطية (مطلب ثان)، والذي حاول من خلاله أن يبرز الطريقة التي يسمح بها إطار نظري ما من فهمية الواقع المتحرك المليء بالتعقيدات (Complexités).

١ - أهمية النموذج المثالي في السوسيولوجيا الفهمية:

إذا كان ماكس فيبر يعرف السوسيولوجيا على أنها العلم الذي يهدف إلى فهم سيرورة الفاعلين التاريخيين؛ فهذا يعني أن هذه السوسيولوجيا هي فهمية، ومن أجل أن تكون كذلك فهي تقوم بالشرح السببي للظواهر الاجتماعية، وهذا الشرح لا يكون كاملاً إلا بآلية فيبرية مهمة هي النموذج المثالي.

لقد ارتبط مفهوم النموذج المثالي بماكس فيبر، إذ يحيلنا مباشرة إلى الحقل المعرفي والإبستيمولوجي الفيبري، لكن العديد من المفكرين اعتبروا أن هذا المفهوم ظهر قبل دراسات فيبر؛ ففي حين اعتقد بعضهم أن فيبر استعاره من غوته (Goethe) الذي كان دائماً يعتمد على مفهوم النموذج في مختلف دراساته لعلم التشريح، رأى بعضهم الآخر أنه استعمل من قبل

مع ليون والراس (Léon Walras)، الذي استعمله في دراساته للاقتصاد السياسي حيث ركز على مفاهيم أو نماذج العرضية (Accidental) والتبعية (Accessoire)، من أجل تحديد معنى الواقع، في حين أن هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك واعتبر أن مفهوم النموذج المثالي استعارة من أفلاطون وتحديداً من نموذجه الذي اعتبره نموذجاً معيارياً.

رأى فيبر أن الواقع هو عبارة عن إطار من المواقف والظروف الواقعية والأحداث التي تربطها علاقات غير محددة وأوضاع ظرفية، ووسط هذا الزخم يتموقع الأفراد الذين يواجهون فوضى غير واضحة المعالم، وليس لها أساس واقعي. هذا التعقد وهذه اللامحدودية التي تعرفها الأحداث التجريبية تعرقل عمل الدارسين والباحثين في الوصول إلى المعرفة، وبسبب هذه الوضعية، فإن فيبر ومن أجل أن يسهل عمل الباحث بالدرجة الأولى، تم الوصول إلى الواقع فإنه يعتمد على النماذج المثالية.

نحصل على النماذج المثالية وكما يقول فيبر «من خلال ربطنا لمجموعة من الظواهر المنفصلة والمتشتتة... والتي نقوم بالتنسيق بينها وفقاً لوجهة نظر سابقة مختارة من طرف واحد لإعداد إطار فكري متناسق ومتجانس»[1].

يبدو أن فيبر كان يريد أن يخلق أو يوجد مفاهيم خاصة بالسوسيولوجيا من أجل أن يتوصل إلى تعريف دقيق لمواضيع بحثه ودراساته، ولذلك نجده يؤكد أن كل بناء للمفاهيم مرتبط بفرضيات، وبما أنها ستكون محل مواجهة من طرف المجتمع العلمي، أي من طرف معرفة عامة (Cumulatif)، فيجب أن يتم توضيح الفرضيات منذ البداية، وهو ما يعرف

(١) د. إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف. بيروت ص٨٦.

بالمواجهة، أو المراقبة الخارجية والداخلية للافتراضات العلمية، فمن خلال الأولى يتم البحث في تجانس الآليات المنطقية التي تم الاعتماد عليها، أما المراجعة الداخلية فتقوم بخلق نماذج وتقوم بقياس مدى مطابقتها للواقع، وهو ما يسمى بـ «النماذج المثالية»[١].

لقد سمحت النماذج المثالية لفيبر بتجاوز الإشكالات التي قد تواجه الباحث في دراساته للواقع الاجتماعي، واستطاع من خلالها تجاوز والخروج من الإطار المسدود للمقاربة السببية؛ فالنماذج المثالية هي آلية مهمة أعطت قوة ملموسة لأبحاثه، ولذلك نجده يعتمد عليها في كل تحليلاته السببية، بل ويمكن القول إنها هي التي توجه كل دراساته.

إن النماذج المثالية هي عبارة عن تشكيل ونمذجة للفاعلين الاجتماعيين تقوم باستخلاص الآليات المهمة لنسق المعتقدات والمؤسسات، مثلاً إذا أخذنا نموذج الاقتصاد، فلكي نوضح العلاقات السائدة داخل السوق نقوم بصنع نموذج من الأنشطة الاجتماعية، نفترض من خلالها أن المجتمع منظم بشكل تبادلي، على أساس مبدأ الحرية التنافسية، وعلى أساس نشاط عقلاني للأفراد الذين يوجدون داخل السوق.

تمثل النماذج المثالية سلسلة من الأحداث التي نضعها من خلال فكرنا، والتي تكون مطابقة للأحداث في الواقع التجريبي، وقابلة للتجربة والتحليل، فهي إذاً أدوات وقتية تسمح للباحث باستجلاء المعنى الواقعي لظاهرة تجريبية ما، ومن أجل أن تتم بلورتها فيجب على الباحث أن يكون مشبعاً بالمعرفة وأن يعتمد على التجربة.

النماذج المثالية إذاً لها مهمة ترتيب الوقائع التاريخية والفردية من أجل إزالة الغموض والفوضى عن الظاهرة الاجتماعية، كما أنها تساعد على

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨. .

تجميع وقائع متعددة في إطار ظاهرة واحدة وفي إطار نسق فكري متجانس.

إن النموذج المثالي يبلور مبادىء وآليات للتوجيه نستطيع من خلالها أن نجعل من أحد جوانب هذا الواقع محل مقارنة وقياس، أي أن النموذج المثالي هو محدد مثالي نقيس بواسطته الواقع من أجل توضيح المحتوى التجريبي لأهم مرتكزات وآليات هذا الواقع[١].

لكن هذا البناء المفاهيمي يجب أن يهتم بخصوصية الواقعة الاجتماعية، فهدف النمذجة هو أولاً وقبل كل شيء إبراز آلية مفاهيمية تسمح بفهم ما هو كائن؛ فعالم اللغة مثلاً عندما يريد فهم لغة ما يبدأ بتحديد قواعدها كما يقوم بدراسة النحو الذي قد يعتمد عليه كنموذج مثالي يقارن به ما يتكلمه الأفراد آخرين، وفي الوقت نفسه فمنظر العلوم السياسية الذي يبحث عن خلق نظرية للدولة يكون على علم بأنه لا يوجد مجتمع يجمع جميع أو كل خصائص نموذجه، ولكنه ومع ذلك يبحث على أن يجد نقطة انطلاق لبحثه تسهل عمله، وتعطي معنى للظاهرة في فردانيتها[٢].

والمفاهيم ليست الهدف في حد ذاتها، ولكنها تهدف إلى منح الباحث آليات توضيحية للواقع، ومن أجل أن يتمكن من شرح دراساته وأبحاثه وتنظيمها، فهي ليست إعادة إنتاج للواقع وليست شرح أو صورة عنه ولكنها نماذج مثالية تمثل بحسب فيبر، «سلسلة من الأحداث التي يضعها المفكر ويضفي عليها نقاءً أو صفاءً مثالياً في الواقع التجريبي، وذلك لأن الآليات التي يعتمد عليها ثم استخلاصها من التجربة»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٢) Yves Sintomer, La Démocratie impossible?: Politique et modernite chez Weber et Habermas (Paris: Ed. La Decouverte, 1999), p.93.

(٣) Weber, Essais sur la théorie de la science, p.102.

النماذج المثالية هي إذاً لوحة أو إطار من الفكر والأفكار وليست هي الواقع التاريخي أو الحقيقي (Réel)، ولكنها تهدف إلى رسم الإطار الذي نستطيع من خلاله أن نلامس الواقع عن طريق الأمثلة المتعددة فهي عبارة عن مفهوم محدود ومثالي نقيس به الواقع من أجل توضيح المغزى التجريبي لبعض الآليات المهمة والتي نقارنه من خلالها[١].

لكن هذه المهمة تختلف بحسب درجة خصوصيتها وتميزها، فبعض هذه النماذج يكون موضوعها هو تحديد تفرد (Singularite) الفعل الاعتيادي الذي له علاقة بالواقع الاجتماعي المميز كالنموذج المثالي لروح الرأسمالية، لنظام الطبقات الرأسمالية القديمة أو للطائفة الكالفينية، وهي كلها نماذج تاريخية[٢]، في حين أن هناك نماذج أكثر تجريدية ولها حمولة عالمية وأكثر عمومية، كما هو الشأن بالنسبة إلى السلطة البيروقراطية، والرسل، والنظام الفيودالي، وعلاقات الجوار. هذه النماذج موجودة في الواقع التجريبي، ولكنها غير مرتبطة بإطار اجتماعي واحد ولا بفترة محددة[٣].

إن النماذج المثالية تحاول تمييز كل ظاهرة اجتماعية من أجل فهم العلاقات القائمة بين الظواهر الاجتماعية، أي فهم السيرورة الاجتماعية والتي يمكن تحديدها بحسب فيبر، بأربعة نماذج:

أ - غير عقلانية ولكن اعتيادية (أقوم بهذا الأمر لأن الكل يقوم به).

ب - غير عقلانية لأنها عاطفية (أقوم بهذا الأمر لأني أحب القيام به).

---

(١) Michel Lallement, "Max Weber, Economie et société," La Revue des sciences humaines, no.147 (mars 2004), p.44.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٣) Stephen Kalberg, La Sociologie historique comparative de Max Weber, recherches. Série Bibliotheque du MAUSS (Paris: Ed. La Découverte; MAUSS, 2002), p.132.

ت - عقلانية لأنها تنتظر دائماً الوصول إلى هدف معين من خلال سلوك الآخرين (أقوم بهذا الأمر لأني سوف أعوض من طرف الآخرين).

ث - عقلانية تحكمها قيم معينة (أقوم بهذا العمل لأنه من الحسن القيام به).

رأى فيبر أن النشاط الاجتماعي يقترب بشكل متفاوت من هذه النماذج التي نجدها عادة في الحياة الاجتماعية المليئة بالتعارضات والتمايزات والصراعات والمساومات.

الأمر إذاً يتعلق بمقارنة الواقع الاجتماعي مع النماذج المثالية، ومن خلال هذه المقارنة تأخذ بعض الوقائع معناها، وتتضح تعقيداتها، أما الوقائع التي تبتعد عن هذا الإطار فتفسر من خلال مقارنة مدى ابتعادها عن هذه النماذج المثالية، وهذا ما يتطلب من الباحث إما تعديل نماذجه أو بلورة أخرى.

● **النموذج النرويجي في إدارة المصادر النفطية**

درس الباحث فارق القاسم النموذج النرويجي في إدارة المصادر النفطية[١]، والذي نقدمه كمثال لدراسة النماذج وكبغية الاستفادة منها من قبل الدول التي تملك مصادر نفطية تمثل الدخل القومي الأساسي لها، مثال عن مواصفات النموذج وكيفيَّة الاستفادة منه من الدول الأخرى؛ باعتباره مثال تطبيعي، دون إصدار الأحكام القيميَّة على صلاحيته للتطبيق في الدول النفطية العربية أو نفي هذه الصلاحية. لكنه يبقى تمرين مفيد على صعيد كيفيّة الاستفادة من النماذج المثالية الناجحة.

(١) انظر، فاروق القاسم: النموذج الزويجي إدارة المصادر البترولية، عالم المعرفة عدد رقم ٣٧٣.

● **أهم مميزات النموذج النرويجي**

ليس هناك أي شك في أن نظام الحكم المتقدم الذي تمتعت وتتمتع به النرويج كان هو الأساس في نجاح التجربة النرويجية في إدارة عمليات النفط. ويفسر وجود هذا النظام كيف أن النرويج منذ البداية تمكنت بسهولة من الاتفاق على المبادىء الأساسية في إدارة عمليات النفط وعلى تطبيق هذه المبادىء وفقاً لأهدافها الوطنية فيما يتعلق بالتطور الاجتماعي والاقتصادي. وهكذا تمكن البلد من التمسك بالشعار الذي رفعه منذ البداية من أن مصادر النفط سوف تستعمل لخدمة كل أبناء الشعب. وما الصندوق المالي للنفط الذي أسسته النرويج في ١٩٨٦ إلا وسيلة مهمة لتحقيق هذا الهدف، حيث تستثمر واردات النفط بتوفير الأموال اللازمة لتقاعد الأجيال المقبلة.

لقد حاولت النرويج بنجاح كبير أن تتحاشى تشريع القوانين الطويلة والمعقدة. ولهذا كان أول تشريع في ١٩٦٥ مقصوراً على المبادىء الأساسية في إدارة عمليات النفط. وبما أن عمليات النفط في بيئة صعبة كبحر الشمال كانت جديدة على كل من النرويج وصناعة النفط بصورة عامة، فلقد كان من الطبيعي أن يتطور تشريع النفط تدريجياً، لذلك لجأت السلطات إلى إصدار أنظمة وتوجيهات ريثما تتبلور حاجة ماسة إلى التشريع بعد أن يتوافر التفهم الكافي لدى السلطات لمتطلبات إدارة عمليات النفط.

ولم يصدر أول تشريع موسع للنفط إلا في العام ١٩٨٥ بعد أن أصدرت السلطات سلسلة من الأنظمة المؤقتة التي غطت الحاجة حتى ذلك الحين. ولم تتم مراجعة قانون ١٩٨٥ حتى العام ١٩٩٦ حينما ارتأت السلطات ضرورة تعديل القانون لاستيعاب التغييرات المهمة التي حدثت في بحر الشمال بصورة خاصة.

ومن أهم مميزات النموذج النرويجي الوفاق السياسي حول المبادىء الرئيسية في إدارة النفط. ولعل أهم هذه المبادىء هو مبدأ السيطرة الوطنية. ويعني هذا أن السلطات يجب أن تقرر شروط العمل في قطاع النفط، وبالأخص التحكم في سرعة تطور القطاع بالنسبة إلى الاقتصاد الوطني والتطور الاجتماعي في البلد. ومن أجل تحقيق هذا المبدأ كان لا ؟؟؟

ومع مرور الزمن، تمكن البلد من استيعاب مسؤولياته الجديدة بوصفه بلداً منتجاً للنفط، وأصبح من الممكن السماح لعمليات النفط أن تنمو بصورة أكثر انطلاقاً ولكن بشرط أن يساهم البلد بحصة وطنية (حصص حكومية وأهلية محلية) لا تقل عن ٥٠ في المائة في مختلف عمليات التنقيب والإنتاج. وكان الغرض الرئيسي من هذه المساهمة الوطنية هو تمكين السلطات النرويجية من تحقيق السيطرة الوطنية المذكورة أعلاه، والتي تتعلق مبدئياً بسرعة تصعيد عمليات التنقيب ومن ثم سرعة تصعيد عمليات الإنتاج.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن تنظيم الجهاز الحكومي الذي أسس العام ١٩٧٢ للقيام بالمهام الحكومية في قطاع النفط كان موفقاً في خدمة سياسة النفط النرويجية. فبدلاً من اتباع النمط السائد في ذلك الوقت بين الدول المصدرة للنفط، حيث كانت الشركات الوطنية تجمع بين صلاحيات الإدارة والمصالح التجارية للحكومة في الوقت نفسه، قررت النرويج الانحراف عن هذا النمط. ومن أهم عناصر التركيب الحكومي النرويجي هو الفصل الكامل بين مصالح الحكومة الإدارية التقليدية من جهة ومصالحها التجارية الناتجة عن حق المشاركة في عمليات التنقيب والإنتاج من الجهة الأخرى. وهكذا.

كذلك أدى وجود عدد من الشركات المفضلة في كل من المجموعات المرخصة إلى تحسين مستوى الأداء عن طريق الجمع بين تجارب وخبرات مكملة لبعضها الآخر. ولا شك في أن تعدد وجهات النظر في كل مجموعة هو عامل مهم في تسهيل مهمة السلطات الحكومية حين تقوم بتدقيق مقترحات وخطط الشركات لغرض الموافقة عليها.

وفق النظام النرويجي ينبغي على الشركات المشتركة في أي مجموعة مرخصة أن توقع اتفاقية مشاركة تجارية (Joint Venture) فيما بينها. ويعتبر التشريع النرويجي كل شركة داخل المجموعة كياناً قانونياً مستقلاً له حق تملك مباشر لحصته من النفط المنتج من مجموعة الترخيص. وهكذا تستطيع كل شركة مساهمة أن تستعمل حصتها من احتياطي النفط لأغراضها المالية في الأسواق العالمية.

كذلك تدفع كل شركة داخل المجموعة حصتها من الضرائب على أساس صافي دخلها الإجمالي في النرويج وليس على أساس الترخيص المفرد. والهدف من هذا النظام الضرائبي هو إعطاء كل الشركات مجالاً مناسباً لاسترجاع استثماراتها من مجمل الدخل من كل التراخيص على الساحل القاري النرويجي. ويعني هذا أن الشركة ستكون واثقة بالحصول على مستوى معقول من الربح مما يشجعها على الاستمرار في تقبل بعض المجازفة في استثماراتها.

مع هذا فلقد تعرض نظام النرويج الضرائبي للنفط لبعض النقد، فعلى الرغم من أن النظام النرويجي يعطي المستثمرين حماية مهمة ضد احتمال الخسارة، فإنه في الوقت نفسه، وفق رأي الناقدين، يحرم المستثمرين من احتمال زيادة أرباحهم في حالة نجاح المشروع. وهذا النقد وارد فيما يخص تطوير بعض الاكتشافات (ما يسمى بالاكتشافات الهامشية) في بحر

الشمال التي كان من الممكن استثمارها تجارياً لو توافرت ظروف ضريبية أكثر مرونة.

للنرويج تقاليد راسخة فيما يتعلق بالانفتاح والنزاهة والشفافية. ويؤكد نظام السلوك في الخدمة المدنية أن لكل المدنيين الذين يستعملون الخدمات الحكومية حق الإطلاع على المراحل التي مرت بها معاملاتهم قبل التوصل إلى النتيجة النهائية. بالإضافة إلى هذا فإن مكتب المراقب المدني حريص جداً على مراقبة تصرفات الموظفين وتصحيح أخطائهم إذا ما انحرفوا عن نصوص هذا النظام. وتشكل حرية الصحافة حماية أخرى للمواطنين حيث إن من حق الصحافة الإطلاع على معظم الوثائق الحكومية ما عدا نسبة ضئيلة والتي تتعلق بسلامة وأمن البلد. ولقد أدت كل هذه الحمايات إلى ثقة كبيرة بين المواطنين والشركات العالمية بأن الحكومة تستعمل صلاحياتها بأمانة وحياد تام، بالإضافة إلى كونها معرضة طوال الوقت إلى التدقيق والتصحيح إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك.

ويضيف فاروق قاسم خصائص أخرى منها:

- مبدأ إشراك الصناعة المحلية في عمليات النفط بأوسع شكل ممكن بشرط أن يتم ذلك على المنافسة العادلة مع المؤسسات الدولية.
- كذلك أصرت النرويج على اعتبار الصحة والسلامة العامة والعناية بالبيئة من أهم الأولويات في عمليات النفط.
- تطبيق مبدأ «الإشراف الذاتي» ويتحدد دور السلطات الحكومية بتحديد الأهداف والمستويات التي يجب الالتزام بها.
- وجود تخطيط مركزي فعّال من قبل سلطات النفط. وخلق تعاون فعال بين السلطات والشركات العاملة.

● الدروس المحتملة للدول الأخرى المعنية بالنفط

قبل بحث الدروس المحتملة للدول الأخرى المهتمة بتحسين إدارة عمليات النفط، لا بد من الاعتراف بأن ظروف أغلبية هذه البلدان، وبالأخص فيما يتعلق بحسن الإدارة في نظام الحكم، تختلف كثيراً وفي بعض الأحيان بصورة جذرية عن ظروف النرويج. غير أن هذا التباين في الظروف لا يمنع استفادة البلدان الأخرى من تجارب النرويج عند تصميم جهازها الإداري لقطاع النفط. ومن أهم مقومات الإدارة السليمة لعمليات النفط أن تنسق القرارات المهمة في قطاع النفط مع الخطط المتوافرة لتطوير الاقتصاد الوطني والحياة الاجتماعية في البلد، بحيث يمارس النفط دوراً إيجابياً يخدم جميع المواطنين.

وتختصر هذه الدروس على فن الإستفادة من هذا النموذج وفق الأوضاع القانونية والاجتماعية والاقتصادية في البلدان المعنية، وذلك يعني أن الاستفادة من النموذج يتحدد على قاعدتين.

١ - دراسة النموذج الصالح للمحاكاة.

٢ - معرفة متحققة بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للبلد المصدر للنفط.

٣ - أخذ ما يتناسب مع هذه الأوضاع من خصائص النموذج، المختار.

تذكرني هذه الآلية المفهومية بنصيحة سقراط، لكلينتون الرسام بقوله: ارسم أجمل ما في النموذج من الأشياء..

تمهيد

في النماذج المستبعدة

تبين أنه من شروط إدراج نظام سياسي، كنموذج لتصدير خصائصه العامة وخبراته إلى الآخرين هو انطباق مشروط النموذج على هذا النظام لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

وعليه فقد وضعنا إحتمال نموذج دول مجلس التعاون الخليجي والنموذج الباكستاني كنموذجين مستبعدين من دائرة الاحتمال. ولذلك سنصرف الاهتمام عن دراستهما في مبحث النماذج المتوقعة باعتبار النموذج الباكستاني ونموذج مجلس التعاون الخليجي نموذجان مستبعدان.

إن العلاقة بين حركة الأخوان المسلمين في مصر والمؤسسة العسكرية المصرية كان محرك طرح النموذج الباكستاني في البحث السياسي حول مسألة النماذج ولكن يتبين من طبيعة النظام الباكستاني أنه لا يمكن الحديث عن نموذج إسلامي باكستاني في الحكم، على الرغم من السماح للحركات الإسلامية بالعمل في باكستان، ولكن المحصلة أنه لا توجد تجربة إسلامية من الأساس، إيجابية كانت أو سلبية في الحكم. وقد بينت الوقائع والأحداث أن صعود الإسلاميين لا يمثل مؤشراً لقدرتهم على الوصول إلى السلطة. وأنه يصعب الاستناد إلى تجربة الحركات الإسلامية الباكستانية للقول بأن هناك نموذجاً لتجربة إسلامية في الحكم في باكستان.

إن التوصيف الأدق، على ما يذهب الباحث في الشؤون الباكستانية

محمد فايز فرحات، للنموذج الباكستاني[١] هو أنه نموذج يتسم بصفتين أساسيتين:

١) أنه نموذج لدمج الإسلام أكثر منه لدمج الإسلاميين في السلطة.

٢) أنه نموذج للتحالف بين الجيش والإسلاميين وهو تحالف حكمته عوامل تاريخية وسياسية تعلقت بطبيعة النظام الباكستاني والدولة الإسلامية الباكستانية.

لن تستفيد الثورة المصرية ولا الثورة التونسية من خصوصيات هذه التجربة، ولعل التطورات السياسية في كل من مصر وتونس قد تجاوز مسألة العلاقة بين المؤسسة العسكرية والأحزاب الإسلامية في السلطة. وأن دور المؤسسة العسكرية سيندرج في سياق النظام الجديد وفق القواعد الدستورية وكذلك الأمر في تونس وأن إشكالية السلطة في كل من تونس ومصر والظروف التاريخية المحيطة بوصول الحركة الإسلامية فيهما إلى الحكم تختلف عن الظروف التاريخية، لباكستان والتي تولّد من رحمها العلاقة الخاصة بين الحكم والمؤسسة العسكرية ولا شك أن في باكستان ما يستحق الأخذ به والاستفادة منه وأن هذا البلد الإسلامي الكبير لديه ما يعطيه ويصدره للآخرين، لكن طبيعة نموذج الحكم فيه، لا تنسجم والظروف التاريخية للثورات العربية.

هل تستطيع مؤسسة «الأهل والغنيمة»[٢]، أن تنقل مقومات السلطة وتجربة الحكم إلى الثورات العربية؟ الإجابة سالبة نافية. إن أكثر المؤيدين لإفادة ولو يسيرة من «محاسن» أنظمة مجلس التعاون الخليجي، يقدمون

---

(١) محمد فايز فرحات، هل هناك نموذج باكستاني السياسة الدولية. عدد ١٨٩ ص٥٨.

(٢) انظر: وضاح شرارة، «الأهل والغنيمة»، مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

حجتهم على مائدة دور قناة الجزيرة الإعلامية كأداة دبلوماسية وكأحد أدوات السياسة الخارجية هذه السياسة القائمة أصلاً على المصالح الاقتصادية والأمنية، للنظام السياسي. ودول مجلس التعاون الخليجي، تؤمن اقتصادها من ريوع الطاقة، وتؤمن أمنها ودفاعها من التحالف مع أميركا وعسكرة القوات الأميركية على أرضها بكثافة حشد عسكري أجنبي غير متوفر لأية منطقة أخرى في العالم. وتعتمد أدوار هذه الدول، على تراجع أدوار الدول العربية الأخرى. وخاصة الدور المصري، بمعنى أن الدور الذي تلعبه دولة قطر على سبيل المثال، مستفاد من مصادر قوة غير أصيلة، تتحصل في ظروف إستثنائية، وهي، الاستناد إلى دعم القوى الأجنبية والاستفادة من تراجع دور الدول العربية الأخرى وخاصة مصر، وهذه حال مؤقتة لا تدوم، ولا يمكن بناء قواعد في السياسات الاستراتيجية على أساسها.

لا يحتاج الباحث إلى قوة إقناع وسعة إطلاع للقول أن السعودية وبقية دول مجلس التعاون الخليجي موجودة على الضفة المعارضة لحقيقة الثورات العربية وأنها تخشى من آثار سلبية تتركها الثورات على أنظمتها المحافظة والتي لا تستند إلى مشروعية دستورية إن الحاكم مصدر السلطات في هذه النظم، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحريات العامة؛ تعاني من استبدادٍ ظاهرٍ واستبداد مضمر أشد وأدهى كما تعاني من إشكالية ديمغرافية تجعل من أعداد اليد العاملة المستوردة أكبر من عدد المواطنين من السكان الأصليين، ولذلك تحاول هذه الأنظمة أن تقدم الدعم للثورات العربية الراهنة بهدف الإمساك بحركتها وآلاتها في المستقبل، لكن الأمر يتعلق بعائقين:

١ - طبيعة الثورة المتناقضة مع طبيعة هذه الأنظمة.

٢ - ديناميكية الثورات، وقدرتها على رسم مستقبلها بما يتناسب وأهدافها وليس لأهداف أنظمة تندرج في أحسن الأحوال في نطاق النظام العربي القديم.

لقد حاولت دول مجلس التعاون الخليجي حماية نفسها من امتداد الثورة إليها بتوسيع دائرة نفوذها والتحول إلى اتحادٍ فاعلٍ وانضمام الأنظمة العربية الملكية مثل الأردن والمغرب إليها. كما أنها تصرفت بطريقة تعسف الضعفاء الظالمين الخائفين في مواجهة ثورة أهل البحرين الأكثر سلمية وديمقراطية بين الثورات العربية كذلك فإن مشكلات السلطة، والصراع الداخلي في كل منها على التوريث وإنكشاف مظاهر القوة، التي تحاول أن تستر الوهن الشديد وكذلك تهافت الطموح في دور إقليمي مصطنع وقائم على تقديم المساعدات والحراك الدبلوماسي لإدراك الشعوب العربية أن مساعدات هذه الأنظمة خلاف شرط الشاعر العربي النابغة الذبياني أن تكون (ليست بذات عقارب)، وأنها تهدف إلى الإمساك بالثورات بقوة المال والإعلام وعلاقة التبعية للنظام الدولي؛ فيما هي في الواقع تخشى من الثورة وحالها حال الأنظمة التي كانت هدفاً للثورات العربية، مما جعل أمر الاتحاد صعب وإنضمام الأردن والمغرب ليس حلاً. وعليه كيف يكون نموذجاً من يمثل كل خصائص النظام العربي القديم؟

جواب هذا السؤال/ الحدث/ والإشكالية جعلنا نضع «نموذج مجلس التعاون الخليجي» في محله كنموذج سالبٍ ومستبعد...



الفصل الثاني

النماذج المتوقعة - النموذج التركي

هذه دولة تضع حدوداً لنفسها. على هذه الصورة من القوة وصف المؤرخ البريطاني نفوذ الدولة العثمانية. لكن لا تدوم قوّة مع الفساد والاستبداد وسرعان ما أخذ التدهور السياسي والضعف الخلقي يسريان في جسم الدولة، فصار قواد الإنكشارية ينصبون السلاطين ويخلعونهم، كما انتشرت الرشوة وتغلغل الفساد. وضاعف من سرعة الانهيار حروب روسيا ضد تركيا في القرن ١٨. وفي القرن الماضي أطلق على السلطنة العثمانية لقب «رجل أوروبا المريض» الذي أصبح مصدر قلق الساسة الأوروبيين أنفسهم. فقد خشيت الدول الأوروبية توسع روسيا، وضياع الامتيازات الأجنبية التي كسبوها في سلسلة من المعاهدات التي مكنتهم من السيطرة على شؤون تركيا الاقتصادية (أنظر المسألة الشرقية). بالإضافة إلى ذلك فقد بدأت الثورات ضد السلطة المركزية في استانبول تستنزف الجيوش العثمانيَّة.

في الحرب العالمية الثانية تحالفت تركيا مع ألمانيا والنمسا. أدت الحرب إلى إنهيار تركيا عام ١٩١٨ وانتزعت منها كل أملاكها بمقتضى معاهدة سيفر.

وبإنهاء مصطفى كمال للسلطنة عام ١٩٢٢ طويت صفحة السلطنة العثمانية وبدأت صفحة جديدة من تاريخ تركيا هي صفحة الجمهورية التركية التي تعود بوجودها إلى مصطفى كمال الملقب «أتاتورك» (أي أب الأتراك).

وفي ٢٩ تشرين الأول - أكتوبر ١٩٢٣ أعلنت الجمهورية التركية. وبعد وقت قليل انتخب مصطفى كمال رئيساً لها، فسارع إلى تعيين مساعده عصمت اينونو رئيساً لمجلس الوزراء. وتم تكريس أنقرة عاصمة للدولة الجديدة. وفي ٣ آذار - مارس ١٩٢٤، تم الاقتراع على إلغاء الخلافة.

استلهم أتاتورك كتابات العالم الاجتماعي زيبا غوكالك حول «التتريك، التحديث، التغريب» في سياساته الداخلية. فأدخل قوانين علمانية غربية لتحل محل الشرع الإسلامي، واستبدل القبعة بالطربوش والحرف اللاتيني بالحرف العربي، ومنح المرأة حق التصويت... وقام بإصلاحات اقتصادية هامة. وقد هدفت سياسته الخارجية إلى إقامة علاقات جيدة مع جيرانه المباشرين (اليونان، بلغاريا، الاتحاد السوفييتي، إيران)، وكذلك مع فرنسا، (شراء الشركات الفرنسية، واغتصاب لواء الإسكندرون من سوريا بالتواطؤ مع فرنسا وإلحاقه بتركيا)، ومع بريطانيا (قضية الموصل).

دخلت تركيا عصبة الأمم عام ١٩٣٢ وانضمت إلى دول «الوفاق البلقاني» (١٩٣٤) وإلى ميثاق سعدباد (Saadabad) (١٩٣٧). وأتاحت لها اتفاقية مونترو (١٩٣٦) الإشراف الكامل على المضائق. وكان أتاتورك، قبل موته بقليل، يفاوض بريطانيا في مزيد من التقارب بين البلدين.

واستطاع عصمت إينونو، الذي خلف أتاتورك، أن يبقي تركيا على الحياد بين دول المحور والحلفاء طيلة الحرب العالمية الثانية. وعند نهاية الحرب، أخذ جانب الحلفاء الغربيين، مما أتاح لتركيا فرصة الاشتراك في تأسيس منظمة الأمم المتحدة. وتميزت سياسة إينونو الداخلية بالقمع البوليسي الصارم، وبزيادة قهر الأقليات، وزيادة الضرائب عليها، وبنقص في المواد الأولية الأساسية. وخلقت سياسته المتسلطة تململاً متزايداً في

صفوف الشعب، فنشأت، في عام ١٩٤٥ وبتشجيع من الولايات المتحدة الأميركية أحزاب جديدة هدفت إلى إعطاء النظام الموالي لها واجهة ليبرالية.

وعن طبيعة نظام الحكم الدستوري في تركيا فإن دستور تركيا الحالي يعود إلى عام ١٩٦١ وقد اعتمد في خطوطه العريضة على الدستور الذي سبقه والذي صدر عام ١٩٢٤ وتبنى النظام الجمهوري. ومن الهموم الأساسية التي شغلت بال واضعي دستور ١٩٦١ تدارك هيمنة السلطة التنفيذية على غيرها من السلطات، فلجأوا إلى تعداد حقوق وواجبات الفرد الأساسية بشكل دقيق، وإلى إقرار مبدأ فصل السلطات وتحديدها بغية قيام نظام ديمقراطي برلماني. وفي أيلول - سبتمبر ١٩٧١ أدخل تعديل على الدستور استهدف تقوية السلطة التنفيذية للوقوف بوجه الأعمال الإرهابية وحالة الفوضى.

تقوم «الجمعية الوطنية الكبرى» بمهام السلطة التشريعية. وهي مؤلفة من «الجمعية الوطنية» و«مجلس شيوخ الجمهورية». يبلغ عدد النواب في الجمعية الوطنية ٤٥٠ نائباً يجري انتخابهم كل أربع سنوات بالاقتراع العام والمباشر. ويتألف مجلس الشيوخ من ١٥٠ عضواً يجري انتخابهم كل ست سنوات بالاقتراع العام والمباشر ويتجدد انتخاب ثلثهم كل سنتين، بالإضافة إلى ١٥ عضواً يعينهم رئيس الجمهورية.

أما السلطة التنفيذية فتتكون من رئيس الجمهورية ومن مجلس للوزراء يرأسه رئيس للوزراء. تنتخب الجمعية الوطنية الكبرى رئيس الجمهورية بأغلبية الثلثين لمدة سبع سنوات وولايته غير قابلة للتجديد. وصلاحياته هي بشكل عام، الصلاحيات المعروفة لرئيس الجمهورية في كل نظام دستوري برلماني ديمقراطي (أي أنه يلعب دور الحكم المحايد). والسلطة التنفيذية تبقى في حقيقتها، بين يدي مجلس الوزراء.

تتمتع السلطة القضائية مبدئياً بنوع من الاستقلالية تبعد عنها أي تأثير أو ضغط من أية سلطة أو هيئة. وهناك المحكمة الدستورية التي يعين أعضاؤها بموجب شروط تحددها محكمة التمييز ومجلس الشيوخ ورئيس الجمهورية، وتكلف بمراقبة دستورية القوانين، والأنظمة الداخلية للمجالس التشريعية.

السياسة الخارجية: كان أتاتورك، على الصعيد الأيديولوجي أقرب إلى الديمقراطيات الغربية منه إلى النظام البولشفي. إلا أن التقرب الذي أبداه لينين تجاهه، وإعادة مقاطعات كارس وأرداهان التي كان القيصر إسكندر الثاني قد انتزعهما من تركيا، والمساعدة المالية التي قدمتها موسك خلال حرب الاستقلال (١٩١٩ - ١٩٢٢)، كل ذلك قاد أتاتورك إلى توقيع معاهدة صداقة مع الإتحاد السوفييتي (١٩٢٥)، فضلاً عن بعض اتفاقات حسن الجوار. واستمر أتاتورك في انتهاج سياسته الخارجية على أساس الشعار الذي طرحه: «سلام في الداخل، سلام في الخارج»، فأقام علاقات صداقة مع كل الدول الأجنبية دون تمييز في نظمها السياسية.

بعد مؤتمر يالطا اتخذ ستالين موقفاً عدائياً تجاه تركيا. وأدى ذلك إلى تدهور العلاقات بين البلدين وإلى تقارب بين تركيا وأميركا إبّان الحرب الباردة.

وسارعت أنقرة إلى تأييد «مبدأ ترومان» الصادر في ١٢ آذار - مارس ١٩٤٧ والقبول به، وكان هذا المبدأ يقضي بـ«تقديم المساعدة إلى البلدان الحرة التي تكافح ضد الضغوطات الخارجية، وضد الأقليات التي تحاول فرض نفسها بالقوة». فحصل ترومان، بعد ذلك بوقت قصير، من الكونغرس، على السماح باستعمال ٤٠٠ مليون دولار لمساعدة تركيا واليونان «المهددتين من قبل الشيوعية الدولية». ووقعت أول معاهدة

للمساعدة العسكرية بين واشنطن وأنقرة في تموز - يوليو ١٩٤٧، وفي السنة اللاحقة جرى توقيع اتفاق للمساعدة الاقتصادية، وفي ١٩٥٠ شاركت تركيا في الحرب الكورية، وفي ١٩٥٢ انضمت إلى أصبحت عضواً في الحلف الأطلسي وفي شباط ١٩٥٨ عضواً في حلف بغداد.

أما العلاقات التركية العربية منذ تأسيس الجمهورية الكمالية فقد مرت بالعديد من الأزمات كان أولها بسبب اغتصاب لواء الإسكندرون عام ١٩٣٩، من سوريا وضمه إلى تركيا. وبعد الحرب العالمية الثانية وارتباط السياسة التركية بالأحلاف الغربية (حلف الأطلسي، حلف بغداد...) موجهة بشكل أو بآخر ضد حركة التحرر العربي ساءت العلاقات العربية التركية خاصة مع مصر وسوريا (١٩٥٧ - ١٩٥٨). وكان اعترافها بالكيان الصهيوني بعد عام ١٩٤٨ قد ساهم في تأزيم هذه العلاقات. ولكن ابتداء من عام ١٩٦٧ أخذت تركيا تحسن علاقاتها بجيرانها العرب، فأدانت العدوان الإسرائيلي عام ١٩٦٧ وطالبت بتطبيق قرار مجلس الأمن الصادر في العام نفسه ثم شاركت في المؤتمر الإسلامي في الرباط عام ١٩٦٩ وفي جدة عام ١٩٧٠ مدشنة بذلك عهداً جديداً من الانفتاح على العالم العربي خاصة وأن هذين المؤتمرين أيّدا بقوة الحق العربي في فلسطين. وتتلقى تركيا حالياً العديد من المساعدات من ليبيا والعراق والسعودية[١].

هذه صورة موجزة موحية عن تاريخ تركيا الحديث وقد وجدت نفسها بعد أربعة قرون خارج المنطقة العربية ولصيقه بالمعسكر الغربي خلال فترة الحرب الباردة، لكن إنتهاء الحرب الباردة عام ١٩٩٠ طرح تساؤلات حول مكانة تركيا ودورها في ظل الظروف الجديدة، هيمنة أميركية واحدة على

(١) انظر: موسوعة السياسة مصدر سابق ص٧٠٩.

العالم وحديث عن صدام حضارات مع العالم الإسلامي، لقد شعرت تركيا بالخطر بعد أحداث ١١ أيلول سبتمبر وبعد الاحتلال الأميركي للعراق. ومع وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة حصل تغيّر جذري في أصول السياسات التركية قائم على رؤية هذا الحزب إلى دور تركيا إقليمياً ودولياً. وقد ارتكزت السياسة الخارجية الجديدة لتركيا على خمسة أسس.

٣) التوفيق بين الحريات والأمن.

٤) إنزال المشكلات بين تركيا وجيرانها إلى نقطة الصفر.

٥) إتباع سياسة خارجية متعددة الأبعاد ومتعددة المسالك.

٦) تطوير الأسلوب الدبلوماسي وإعادة تعريف دور تركيا في الساحة الدولية.

٧) الإنتقال من السياسة الجامدة في الحركة الدبلوماسية إلى الحركة الدائمة والتواصل مع كل بلدان العالم المهمة لتركيا.

وتجسدت هذه السياسة في مبادرات عملية دبلوماسية (القوة الناعمة) تمثلت في الدعوة لاجتماع دول الجوار للعراق. والوساطة بين باكستان ودولة الكيان الصهيوني، والتوسط في الأزمة اللبنانية بين ٨ آذار و١٤ آذار، والتوسط بين السلطة الفلسطينية ومحمود عباس ودولة الاحتلال الصهيوني ومساعي عديدة لخفض التوترات الإقليمية، والانفتاح الواسع على أرمينيا، وخفض التوتر في القوقاز وطرح مبادرات شجاعة في المشكلة القبرصية واستمرار الانفتاح على العلاقات مع اليونان والمشاركة في قوات حفظ السلام الدولية، والانفتاح الاقتصادي والثقافي.

وقد ساعدت الدور التركي في الشرق الأوسط عوامل عدة منها:

١. الجذور الإسلامية لحزب العدالة والتنمية.

٢. الموقف التركي الوسطي من كل أطراف النزاع.

٣. لاقى الحضور التركي قبولاً مميزاً في الساحة العربية تحديداً.

٤. تزامن بداية الحضور التركي مع تعاظم النفوذ الإيراني في المنطقة.

وقد واجه الموقف التركي الجديد تحديات داخلية وخارجية عدّة خصوصاً تعارض الدور التركي مع الدورين المصري والسعودي بالإضافة إلى الأكراد في العراق وشكلت هذه التحديات عوائق أمام الدور التركي إقليمياً ودولياً(١).

والآن ماذا عن العلمانيَّة والواقع الإسلامي في تركيا؟

في ملف يتناول «تركيا بين الداخل ورهانات الخارج» أعدته الدار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات، مع مجموعة من الباحثين. تناول إطلالة عامة على تركيا الدولة والمجتمع والتحولات الإقتصادية التركية، والجيش والحياة السياسية - تفكيك القبضة الحديدية وأزمة الهوية في تركيا، وفي تناول هذه الأزمة. فيناقش أهم الانعكاسات الناتجة عن أزمة الهوية على الصعيدين الداخلي والخارجي، وهي أزمة الصراع بين كمالية الدولة والتيارات السياسية والثقافية في المجتمع، وأزمة الهوية وعلاقتها بسعي تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي، وأزمة الهوية المتعلقة بالأقليات العرقية والدينية وهي الأزمة الكردية والأزمة الأرمينية والأزمة العلوية.

ينتقل الملف إلى موضوع آخر ألا وهو «الإسلام والأتراك... من الهامش إلى المركز «للكاتب كمال السعيد حبيب - باحث متخصص في الجماعات والحركات الإسلامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، وهنا يقول الكاتب إن تركيا هي الدولة المسلمة الوحيدة في المنطقة التي يقر دستورها بالعلمانية كما لا يمكن حذفها من الدستور،

(١) انظر: محمد نور الدين، تركيا: إلى أين - دور وتحديات. شؤون الأوسط ص ٣٩.

وتفرض هذه العلمانية على كل من يريد ممارسة السياسة الابتعاد عن استخدام الدين، في الحياة السياسية بأي شكل كان وإلا اعتبر ذلك انتهاكاً للدستور وقانون العقوبات، فجميع الأحزاب الإسلامية التي أنشأها نجم الدين أربكان على سبيل المثال تم إغلاقها وإبعادها عن الحياة السياسية بسبب اتهامها بخرق الدستور وعدم احترام العلمانية.

ويستدعي ذلك الإشارة إلى أن الكاتب في ذلك الموضوع يتناول الظاهرة الإسلامية في علاقتها بالحياة السياسية وهذا وجه واحد لظاهرة أوسع وأشمل لها تعبيراتها المتعددة وغير القاصرة على المجال السياسي وحده، كما يجدر القول أن مفهوم الدولة في الثقافة التركية جعل الإسلاميين يناضلون من داخلها، ولم يصفوها بتعبيرات من قبيل «الجاهلية» كما من بعض الإسلاميين في العالم العربي.

وعلى الجانب الآخر فإن العلمانيين الأتراك لن يستبعدوا الإسلاميين كقوة اجتماعية وسياسية، وهذا في الواقع استمرار للتقاليد العثمانية ذات الطابع الإمبراطوري الذي يقوم على التوفيق والتعايش والوصول إلى حلول وسط، ومن هنا فإن «الأتاتوركية» ذات الطابع الاستئصالي لم تنجح، كما أن «ألأربكانية» ذات الطابع الإحيائي الذي يحمل نزعة مواجهة لم تستمر، أما «ألأردوجانية» في صيغتها «الديمقراطية المحافظة» فهي تعبير عن التواصل مع الطابع العثماني، إنها «عثمانية جديدة» ولذا قدر لها الوصول إلى السلطة والاستمرار فيها حتى الآن.

وفي نهاية هذا القسم هناك موضوع بعنوان «المؤسسة العلمانية - الإسلام في تركيا» لأديب عساف بكر أوغلو - باحث تركي، وفيه يقول أن العلمانية التركية بنوعية من الالتباس، فهي من جهة تجربة تطمح إلى إزالة الرموز الدينية من المجال العام وخاصة في مجال التعليم، والحكومة،

والبيروقراطية والعسكرية، ومن جهة ثانية تعطى الأولوية لنموذج من الإسلام السني المقبول لديها، وهذا الالتباس ينبع في الحقيقة من صيرورة بناء الأمة التركية الحديثة، حيث تأسست جمهورية تركيا على أنقاض الإمبراطورية العثمانية وليس لها أساس التراكم التاريخي والحضاري لميراث هذه الإمبراطورية.

في مقالة تبدو عالية القيمة للدكتور التركي مجتبى سنتورك بعنوان الدين والدولة في تركيا المعاصرة. يقدّم له بنظرة عميقة حول العلمانية التركية، وعن علاقة الدين والدولة في الحقبة العثمانية وعن الدين والمجتمع والدولة في عصر التنظيمات (١٨٧٩ - ١٩٣٩).

● الدين والدولة في تركيا المعاصرة (د. مجتبى سنتورك، تركيا)[١]

تخرج تركيا المعاصرة الآن من ظل العلمانية الطويل الذي ألقته عليها قامة كمال أتاتورك السامقة، الذي اعتبره بعضهم مخلص الأمة ولعنه آخرون باعتباره منتهكاً لروحها. وقد كان أتاتورك متناقضاً وسياسته الفريدة كذلك: فقد عارض مظاهر الإسلام الرسمية كافة باسم الأمة ومن أجل بقائها حية في المناخ المعادي للعالم المعاصر، فهذا يعني أنه حتى أولئك المصنفين «إسلاميين» في تركيا قد وجدوا من الصعب انتقاده أو إدانة سياساته العلمانية التي لا لبس فيها. وكان دور الإسلام في تركيا معقداً نتيجة علاقته المضطربة بالقومية التركية. فكل عنصر من عناصر تلك الهوية يتناقض مع الآخر الإسلامي ويسعى للتفوق عليه. ولكن في بداية القرن

(١) الدكتور مجتبى سنتورك باحث في التاريخ التركي - وهذا البحث كتبه أثناء إعداده للدكتوراه في عام ١٩٩٩ أي قبل وصول حزب العدالة والتنمية إلى الحكم في تركيا. وقد ارتأينا إعادة نشره نظراً لدقة تحليله وللاستنتاجات الرؤيوية التي خرج بها ما يساعد في تقديم صورة واقعية عن العلاقة بين الإسلام والعلمانية أو بين الدين والدولة في تركيا المعاصرة.

العشرين، حيث كان التياران يبدوان متباينين، فإن النمو المطرد في المشاعر الإسلامية في تركيا قد أعاد تحديد العلاقة بين القومية والدين بطريقة دفعت العديد من الأتراك المخلصين للهوية التركية إلى ربطها بالإسلام وبالتالي بتراثها الماضي كما بحاضرها المعاصر.

وإذا كان تبني أتاتورك الكامل للغرب واضحاً للجميع فما هو أقل وضوحاً هو المدى الذي ذهب إليه المسلمون المعاصرون في معارضتهم لعلمانية أتاتورك، كونهم هم أنفسهم تبنوا دون تمحيص بعض منطلقات المنظور العلماني. وهذا جلي في المواقف المتعلقة بالدولة والمجتمع العثماني. فقد نظر العديد من المسلمين المعاصرين إلى الفترة العثمانية بالازدراء. ولا يعود هذا للتحيز للغرب ضد النظم السياسية اللاديموقراطية أو السابقة لها كافة فحسب، ولكن أيضاً لتحيز أبعد مدى يضع العوامل السياسية فوق كل اعتبار، ومن ثم فقد جرى النظر إلى الماضي من خلال مؤشر يحجب الرؤية عن المظاهر الأكثر ثراء وأصالة في الحياة التقليدية التي كانت من وجوه عدة مستقلة عن تقلبات السياسة. وتبعاً لهذا الاختزال السياسي يمكن فهم الإمبراطورية العثمانية باعتبارها شكلاً من أشكال «الاستبداد الشرقي» - الذي يضطر المسلمين أن يشعروا بالخجل من معارضة تطور الديموقراطية المعاصرة التي تفرض على المسلمين تقديرها والإشادة بها. وعوضاً عن البحث في السمات الإجتماعية الإيجابية، الثقافية منها والدينية، والحياة الروحية التي ازدهرت في البيئة التقليدية المستقرة والمنظمة في ذلك الزمن، فقد انصب الاهتمام على اللاشرعية المزعومة للدولة العثمانية، تلك اللاشرعية التي تبدو غير محتملة بالمقاييس المنطلقة من الأيديولوجيا السياسية الغربية.

ولا يمكن الشك في حقيقة وثراء القيم الروحية والدينية التي سادت

في العهد العثماني، ويشهد التأثير الكبير لتنوع وغنى القيم والتعاليم الصوفية على روحانية ذلك العهد على وجه الإجمال. إن اتساع نطاق هذه الروحانية هو نتاج الطبيعة التلقائية نسبياً للمجتمع المسلم، تلك التلقائية التي احترمتها الدولة العثمانية بحصافة. وكان المجتمع وليس الدولة، والدين وليس السياسة، والروحانية وليس الأيديولوجيا، والتقاليد المتوارثة وليس الأحلام الطوباوية، هي العناصر الاجتماعية الحقيقية للغالبية العظمى لأولئك الذين عاشوا في ظل العثمانيين.

الدولة والدين في الحقبة العثمانية

إن الظاهرة الأكثر إثارة للانتباه في تاريخ الإسلام في الدولة العثمانية هي عدم وجود عمل تأليفي شامل يركز على هذا الموضوع. وهو موضوع شائك لأن الأتراك أتوا إلى الأناضول حاملين ملامح حكومة وأسساً ثقافية لها جذورها في مرحلة سابقة على الإسلام، وقد تبنى الإسلام العثماني بعضاً منها. وكان التيار السائد لدى الكتّاب العرب الكلاسيكيين في المرحلة السابقة على تأسيس الإمبراطورية العثمانية، مثل ابن تيمية، يؤكدون الممارسات «الوثنية» للأسلمة السطحية للتتار - أي الأتراك - وهذا التوجه يمكن ملاحظته في نسخة معاصرة، لدى مفكرين سوريين، كالكواكبي على سبيل المثال. وقد شيد الأتراك في الواقع تركيبة إسلامية خاصة ولكن أصالة هذا التقليد لم يتم الاعتراف بها. في أوج الإمبراطورية عزف كتاب الغرب نغمة أخرى رأت في العثمانيين جوهر كل شيء إسلامي يخيفهم وقد تجاهلوا مرة أخرى الإسهام العثماني الخاص في ميادين الإسلام.

الدين في عصر التنظيمات (١٨٧٩ - ١٨٣٩): المجتمع والدولة

بدأ عصر التحديث العثماني الذي عرف بالتنظيمات، بإعلان كلخانة

(٣ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٨٣٩). وقد حملت مقدمة الإعلان وعداً بالعدالة والمساواة والقانون والنظام واعتبار الإسلام الأساس الجامع لهذا النظام. وقد استمدت هذه التنظيمات من توكيدها على المرجعية الإسلامية دعماً متزايداً لها.

وبين عامي ١٨٣٩ و١٨٧٩ جرى تنفيذ عدد من الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية، كان أهم ملامحها عقلنة المؤسسات. وكان لهذا التغيير مظاهر مركزية وفيما بعد مظاهر لامركزية. والجديد في الأمر أن القانون والتشريع الإداري هو المنظم الرئيس على خطى المناقشات التي جرت في وقت مبكر من أعوام ١٩١٨ - ١٩١٠ حول طبيعة الدولة العثمانية، فقد تأخرت حتى عام ١٩٢٨ تلك الجملة التي أسقطت من الدستور التركي الإسلام كدين للدولة.

على أية حال، واصل مصطفى كمال - الذي كان نتاج نظام الثقافة العثمانية والمجيد للغة الفرنسية - جهود المصلحين في القرن التاسع عشر وبدأ بإعادة تشكيل البلاد على نمط الجمهورية الفرنسية العلمانية. وفي نهاية العام ١٩٣٠ صار للجمهورية التركية أبجدية جديدة وتقويم جديد ونظام تشريع ودستور جديدان مأخوذان عن نماذج غربية. وشجعت النساء على المشاركة في الحياة العامة ونشطت الجهات الرسمية ضد بعض المظاهر الإسلامية مثل الحج والطرق الصوفية وألغيت المحاكم الشرعية ومنع الطربوش الذي فرضه محمد الثاني بدل العمامة كرمز للتحديث واستبدل بالقبعة الغربية. وزعم أتاتورك أن هدفه هو جعل تركيا تأخذ المكان الذي تستحقه بين الأمم. بينما قصد في الحقيقة منع الصلاة والسخرية منها عندما تدار القبعة بشكل عكسي أثناء السجود ومنعت الموسيقى التركية التقليدية في المؤسسات العامة من أجل أن يشجع الأتراك

على تذوق الموسيقى الغربية. وفي محاولتها للابتعاد عن الثقافة التقليدية كانت الثورة الأتاتوركية بصورة ما - وخاصة تغيير الأبجدية - أكثر جذرية من تلك التغيرات التي فرضت على الاتحاد السوفييتي إبان الحكم اللينيني الستاليني.

التاريخ هو ميدان للنتائج غير المتوقعة، فبالرغم من إبعاد الإسلام إلى ما وراء الستار في المجتمع التركي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، وبالرغم من المؤسسات المعصرنة جداً التي أحدثتها الجمهورية، تضطرم من جديد القضية الإسلامية. إن ارتفاع مستوى الثقافة قد وضع الحركة العلمانية نفسها موضوع تساؤل وهذا ما حدث في بداية الأربعينيات. فمن ناحية أخذ جمهور من المثقفين الأتراك العلمانيين في التأثر بالبرغسونية ومنطلقاتها المعادية للوضعية. وعلى صعيد آخر فإن صوفيين من أمثال إسماعيل فرنيسي قد جابهوا النظريات العلمانية بحجج إسلامية وتقاليد ثيوصوفية تأملية[١]. إن الشعور بفقدان شيء ما أساسي قد دفع ببعض المثقفين الأتراك أمثال الشاعر نسيب فضيل كيساكورك (١٨٩٠ - ١٩٠٥) ليطرح على بساط البحث موضوع صلابة الأسس الحضارية للجمهورية.

الصراع الاجتماعي

لم يكن من السهل على الجمهورية التركية تجريد الدولة من آخر خصائصها الإسلامية واستبدالها بشرائع مختلفة غريبة المنشأ، ولا كان سهلاً استئصال الإسلام كقوة حضارية - اجتماعية مهيمنة. ولذلك تدخلت الدولة بكثافة وبصورة قسرية في مسائل العبادة والثقافة الدينية. وفي إطار

(١) Sulayman Hayri Bolay, Turkye, de Ruhcu ve maddeci gorusum mucadelsi, (Ankara: Acbag, 1955), 44-45.

هذا المناخ المعادي عموماً للتقاليد والمؤسسات الدينية وجب تقويض التصوف. وبالفعل فقد حصل منع الطرق الصوفية في أيلول/ سبتمبر من العام ١٩٢٥ بعد قمع انتفاضة الشيخ سعيد في بالوا، إذ مثلت تلك الانتفاضة الذريعة المناسبة لعملية الحظر وكان من الممكن استهداف بعض الأشخاص بصفة فردية ولكن الذي حصل هو عكس ذلك، مع أنه رصد درجات متفاوتة من القسوة في تطبيق القوانين.

إن من الملامح المميزة لانتفاضة الشيخ سعيد، وقد أتى على ذكرها مارتن فان بروينس[١]، هي محدودية مجالها. لم يقدم شيوخ النقشبندية كافة (حتى في المناطق الكردية من الأناضول) دعمهم لها وكان الإسهام التركي فيها محدوداً هذا إن وجد فعلاً. أما الإسهام الكردي فكان طاغياً مما وسم الحركة بسمة الكردية أكثر من كونها جهاداً إسلامياً[٢].

بعد هذه الجولة الواسعة في الشؤون التركية، في تطور المجتمع والدولة وعلاقة الدولة بالدين، والعلمانية، وقيام الجمهورية ودستورها وسياستها الخارجية القديمة والجديدة، صار بالإمكان مناقشة النموذج التركي، لأننا أصبحنا في موقع معرفة مقاصد النظام التركي وطبيعته صرنا على دراية بأحوال هذا النموذج وصار بالإمكان البحث في الاختيار عن معرفة ودراية لا مجرد ضربة لأنسب، أو خطأ يرتكب من قبل فاعلين ثوريين، دفاعاً عن مصالح معينة، في غفلة من الزمن، مع أن الصحوة خلاف الغفوة.

سأستعين بدراسة قيمة للدكتور محمد نور الدين الخبير في الشؤون التركية، والباحث الموضوعي في تناول أبحاثه عن إحاطة تامة ودراية

---

(١) M. Van Bruinessen, Aga Shaikh and state, (Utrechet).

(٢) مجتبى ستورك، الدين والدولة في التجربة التركية، مجلة الفكر التقدمي، عدد تموز ٢٠١٢ ص١٨٩.

كافية، ما الذي توصل إليه د. محمد نور الدين في أبحاثه حول النموذج التركي.

في مقالة بعنوان تركيا والثورات العربية سياسات مركبة تنهي العمق الإستراتيجي. يقول د. نور الدين: تبعاً لسياسة تعدد الأبعاد خرجت تركيا، مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في العام ٢٠٠٢، من سياسات الانكفاء أو التعامل السلبي إلى سياسة التفاعل الإيجابي مع محيطاتها الإقليمية كافة من البلقان إلى روسيا والقوقاز ومن آسيا الوسطى إلى الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

غير أن الجغرافيا العربية - الإسلامية كانت المجال الأكثر قابلية لترجمة تركيا سياستها الجديدة انطلاقاً من المقولة التي أطلقها وزير الخارجية الحالي أحمد داود أوغلو نفسه، منذ أصبح مستشاراً لرئاسة الحكومة التركية، وعرفت بالعمق الإستراتيجي حيث أولوية للعمق التاريخي والحضاري لتركيا والمتمثل بالممتلكات العثمانية السابقة.

وقد نجحت سياسات تركيا الجديدة في المجال العربي لعوامل متعددة منها:

١ - أن شعارات تركيا الجديدة تنتمي إلى هوية المنطقة وقيمها بعدما كان الخطاب التركي قولاً وعملاً في المرحلة السابقة نموذجاً للشراكة مع خصوم الأمة.

٢ - لأن العرب وجدوا في خطاب حزب العدالة والتنمية ولا سيما بالنسبة للقضية الفلسطينية شريكاً جديداً يخفف من صعوبات المرحلة التي يمرون فيها فتلقفوه بالإيجاب.

٣ - ونجحت هذه السياسات التركية لأنها وجدت مجالاً عربياً خالياً ينتظر من يملؤه، وشعوباً محبطة تبحث عن بطل جديد. وكما وجد

العرب هذا البطل في جمال عبد الناصر في الخمسينيات والستينيات وفي حسن نصر الله بعد التحرير عام ٢٠٠٠ وانتصار تموز/ يوليو عام ٢٠٠٦، فهم أيضاً وجدوه، رغم فوارق الدور الكبيرة، في رجب طيب أردوغان في وقفة دافوس وأسطول الحرية (رغم أن أسطول الحرية لم يكن من تنظيم حزب العدالة والتنمية بل من الأصوليين الإسلاميين ولا سيما حزب السعادة واليساريين).

٤ - لم يكن الحياد التركي بين البلدان العربية وحده كافياً لتفسير الترحيب بصورة تركيا ودورها.

فالانقسام العربي ورغبة كل طرف في أن يكسب تركيا إلى جانبه ضد الآخر، كان أيضاً من عوامل التهافت على كسب الود التركي وتعزيز مكانتها في الواقع العربي.

لكن يجب الملاحظة هنا أن هذا الاعتبار يحمل مخاطر سلبية على العلاقات بين تركيا والأطراف العربية عند أول تحد حقيقي، وهو ما أعتقد أنه حصل مع بدء موجة الاضطرابات في الشارع العربي.

● **«النموذج التركي»**

في سياق الحديث عن تركيا والثورات العربية يمكن التوقف عند نقطة كثر الحديث عنها في مرحلة الثورات العربية ولا سيما حيث هناك نفوذ للجيش أو لحركات الإسلام السياسي (الإخوان المسلمين خصوصاً) مثل مصر وتونس وسوريا وليبيا، ألا وهي مسألة «النموذج التركي» وإمكانية اتخاذه كمثال يقتدى به.

وهنا يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

١ - أن الأتراك أنفسهم رفضوا على امتداد أسابيع الثورات العربية أن يطرحوا أنفسهم نموذجاً. ويرون أنه فقط يمكن استلهامه كما استلهم

الأتراك من تجارب غيرهم في عملية التحديث السياسي والتنمية الاقتصادية.

٢ - لا يمكن استنساخ أي نموذج من بلد لآخر مهما تشابهت الظروف والشروط فلكل بلد خصوصياته التي تنتج نموذجه الخاص به.

٣ - أن النموذج التركي نفسه لم يكتمل بعد وأمامه تحديات وصعوبات كثيرة ولا سيما فيما يتعلق بالإصلاح السياسي وبالمسألة الإثنية والمذهبية.

٤ - أن الحديث العربي عن النموذج التركي يلامس أكثر ما يلامس بعده المتصل بالعلاقة بين الإسلام والديموقراطية وبين الإسلام والعلمانية.

وهنا نسجل خلطاً لا يؤخذ في الاعتبار وهو أن النموذج التركي ليس نموذجاً يجمع بين الإسلام والديموقراطية ولا بين الإسلام والعلمانية. فحزب العدالة والتنمية حزب محافظ ديموقراطي وليس حزباً إسلامياً لا في منطلقاته ولا في مشاريعه ولا في سلوكياته العامة بل هو حزب يجمع بين الأفكار والسياسة لا بين الدين والسياسة إذ أن الدين ليس مشروعاً سياسياً، كما يقول عمر تشيليك. إنه حزب المشاريع لا الشعارات وحزب البدائل لا الأيديولوجيا. مرجعيته دفتر الشروط الأوروبية لا الشريعة الإسلامية بما في ذلك زاوية النظر إلى مسألة الحجاب كخيار شخصي لا كفرض ديني.

وفي تقديري أن حركات الإسلام السياسي في العالم العربي ولا سيما الإخوان المسلمين لا يمكن أن تستنسخ تجربة حزب العدالة والتنمية لأنها حركات دينية في الأساس ولا يمكن أن تتخلى عن الشريعة كمصدر أو أحد المصادر الأساسية في التشريع. كما أن حزب العدالة والتنمية ورث

تجربة ديموقراطية وعلمانية، على كل علاتها، ما أفضى إلى خلق بيئة مؤاتية للوصول إلى هذه الخلطة من تجربة العلاقة بين أحزاب محافظة تحترم الهوية الدينية في نظام علماني. وكل هذه الأمور غير متوفرة في حالة الحركات الإسلامية في العالم العربي وفي الأنظمة والمجتمعات العربية.

لكن تركيا أثناء مقاربتها للثورات في الشارع العربي أظهرت بوضوح ما يمكن اعتباره مشروعاً سياسياً إسلامياً كما في مصر وسوريا كذلك في سوريا وليبيا.

ويرى إبراهيم قالين مستشار رئيس الحكومة التركية أن الحركات الإسلامية في العالم العربي يجب أن تلعب دوراً أساسياً في السلطات المقبلة وأن يكون لها دور مركزي.

ويحاول وزير الخارجية داود أوغلو تأكيد هذا التوجه من خلال الإشارة إلى أن التخويف بالحركات الإسلامية كان لإطالة عمر أنظمة الاستبداد لكن الثورات أبعدت مقولات التخويف من شبح الحركات الإسمية بل إن التجربة التركية أظهرت أنه ليس من فوضى بل تركيا أصبحت أكثر استقراراً وقوة(١).

توجد في محصلة البحث عندنا، أسئلة - إشكالية حول مسألة إختيار النموذج التركي هي التالية:

١) هل تتوافق العلاقة بين الدين والدولة، في العلمانية التركية وحزب التنمية والعدالة، مع مفهوم علاقة الدين بالدولة عند الحركات الإسلامية في البلدان العربية خاصة حركة الإخوان المسلمين.

٢) هل ستعدل حركة الإخوان المسلمين فكرها للتكيف مع النموذج

(١) انظر: د. محمد نور الدين، تركيا والثورات العربية سياسات مركبة تنهي العمق الاستراتيجي. مجلة شؤون عربية عدد ١٤٦ ٢٠١١، ص٧٧.

التركي، وهل تحتاج إلى فترة زمنية طبيعية لحصول هذا التغيّر.

- العلمانية التركية ليست وليدة مرحلة عابرة، إنها في أساس بناء النظام الجمهورية، وولدت فيهم وثقافة جديدة واحتاجت إلى جهود أتاتورك ورفاقه، فهل يوجد الشخصية التي تماثل شخصية أتاتورك في العالم العربي في المرحلة الراهنة.
- السياسة الخارجية التركيّة أين هي من احتمال سياسة خارجية عربية، وفلسطين تحت الاحتلال الصهيوني.
- ما أجوبة العرب على الكلام الصريح عن العثمانية الجديدة، وما جواب العثمانية الجديدة عن الحديث العربي الهامس عن تعريب تركيا.
- ما علاقة إختيار النموذج التركي وأثرها في قيام النظام الإقليمي العربي الجديد...

أسئلة - إشكالية، يتوقف على أجوبتها الملحة، مناقشة موضوع النموذج التركي...



الفصل الثالث

النماذج المتوقعة - النموذج الإيراني

لإيران تاريخ قديم مجيد، وبعد أن انتشر فيها الإسلام، أصبحت قوة حضارية كبيرة ساعدت على انتشاره، وعندما سعت إلى نهضة حضارية جديدة مطعمة بالحضارة الأوروبية كان لنهضتها أهمية كبيرة في المجالات المحلية، والعربية، والإسلامية، والدولية.

وتاريخ الشعب الإيراني، كأحد الشعوب الإسلامية الكبرى، يعتبر ركناً أساسياً من تاريخ الإسلام وشعوبه في العصر الحديث. فباستثناء العالم العربي تعتبر فارس وتركيا وأفغانستان وباكستان والجمهوريات الإسلامية في الإتحاد السوفييتي من أهم الشعوب الإسلامية الآسيوية، ولإيران بينها أهمية خاصة، حيث أنها هي التي تربط بين هذه الشعوب كلها، كما أنها تقع على الطرف الشرقي للبلاد العربية.

وكلمة إيران مشتقة من اسم الشعوب الآرية التي هاجرت إليها في التاريخ القديم، ومعناها (موطن الآريين) ولم يستخدم هذا الاسم في العهد الإسلامي وإنما استخدمت كلمة «فارس» للدلالة على إيران القديمة. ويجب أن نفرق بين فارس ككل وإقليم فارس وهذا الإقليم هو الذي فرض إسمه على كل الهضبة الإيرانية وظل مستخدماً في مختلف الدوائر المحلية والعالمية حتى ١٩٣٥ عندما عمم الشاه رضا بهلوي اسم إيران تأكيداً للفكر القومي الجديد(١)...

---

(١) د. عبد العزيز سليمان نوار، الشعوب الإسلامية مصدر سابق.

كان موضوع الإسلام والقومية، من المسائل التي شغلت المفكرين المسلمين بداية القرن العشرين، وتناول الشيخ مرتضى مطهري في مؤلفٍ لإيران تاريخ قديم مجيد، وبعد أن انتشر فيها الإسلام، أصبحت قوة حضارية كبيرة ساعدت على انتشاره، وعندما سعت إلى نهضة حضارية جديدة مطعمة بالحضارة الأوروبية كان لنهضتها أهمية كبيرة في المجالات المحلية، والعربية، والإسلامية، والدولية.

وتاريخ الشعب الإيراني، كأحد الشعوب الإسلامية الكبرى، يعتبر ركناً أساسياً من تاريخ الإسلام وشعوبه في العصر الحديث. فباستثناء العالم العربي تعتبر فارس وتركيا وأفغانستان وباكستان والجمهوريات الإسلامية في الإتحاد السوفييتي من أهم الشعوب الإسلامية الآسيوية، ولإيران بينها أهمية خاصة، حيث أنها هي التي تربط بين هذه الشعوب كلها، كما أنها تقع على الطرف الشرقي للبلاد العربية.

وكلمة إيران مشتقة من اسم الشعوب الآرية التي هاجرت إليها في التاريخ القديم، ومعناها (موطن الآريين) ولم يستخدم هذا الاسم في العهد الإسلامي وإنما استخدمت كلمة «فارس» للدلالة على إيران القديمة. ويجب أن نفرق بين فارس ككل وإقليم فارس وهذا الإقليم هو الذي فرض إسمه على كل الهضبة الإيرانية وظل مستخدماً في مختلف الدوائر المحلية والعالمية حتى ١٩٣٥ عندما عمم الشاه رضا بهلوي اسم إيران تأكيداً للفكر القومي الجديد...

كان موضوع الإسلام والقومية، من المسائل التي شغلت المفكرين المسلمين بداية القرن العشرين، وتناول الشيخ مرتضى مطهري في مؤلفٍ قيم عنوانه الإسلام وإيران هذا الموضوع فعلياً الرابطة الإسلامية، على الرابطة القومية كاشفاً عن الخدمات التي قدمها الإيرانيون للإسلام منذ

اعتنق الفرس المقيمون في اليمن الإسلام ودافعوا عنه مع المسلمين الأوائل، قبل دخول الإسلام إلى إيران.

وبدوره، من الناحية الفلسفية والعرفان، تناول المستشرق الفرنسي هنري كوربان مسألة الفلسفة والروحانية الإيرانية، ويذهب كوربان أن العالم الإسلامي ليس بناءً أحاديّ الحجر وأن مفهومه الديني لا يتطابق مع المفهوم السياسي للعالم الغربي. لقد شكل العالم الإيراني داخل الجماعة الإسلامية، منذ البدء كلاً لا تتضح خطوطه المميزة ونزعته إلّا إذا اعتبره العالم الروحي الإيراني كلاً قائماً قبل الإسلام وبعده[١].

قد نجد في كتاب الإسلام وإيران لمرتضى مطهري ردوداً مباشرة وغير مباشرة على كتاب «الإسلام الإيراني» لهنري كوربان. والمسألة هنا تتعلق بتلك الرابطة الاستثنائية بين الدين والقومية. إن الصحوة أو اليقظة الإسلامية أمة في طريقها إلى الحياة. من هذه الإشراقة لفيلسوف الصدرائية الشديدة حيث تشكل عوامل أساسية للوجدان الجماعي المشترك، لدرجةً تجعل من آفة الإسلام قومية واحدة. وقد سبق وكتبنا أن مفهوم الجامعة الإسلامية للأفغاني يحمل هذا المعنى في زمن ظهور القوميات. وأنه لا يمكن إدراك ما نبحثه من خيارات النماذج للثورات العربية، ومن مستقبل النظام الإقليمي العربي والنظام الإسلامي في دائرته الكبرى دون الالتفات إلى المشتركات التي تربط الشعوب الإسلامية، وتجعل منهم أمة واحدة على الحقيقة[٢]...

برزت إيران كدولة، بالمعنى الحديث للكلمة في مطلع القرن السادس

(١) Henry corbin, En ilsam iranien Aspects sprituels et philosophiques, Gallimard. paris 1971.

(٢) انظر مرتضى مطهري، الإسلام وإيران الاعلام الإسلامي - طهران.

عشر مع وصول الأسرة الصفوية إلى السلطة. وقد أعلن الصفويون المذهب الشيعي مذهباً رسمياً لدولتهم وتغيرت عاصمتهم مراراً بسبب قرب إيران من السلطنة العثمانية فانتقلت من تبريز إلى قزوين وأخيراً إلى أصفهان التي أصبحت عام ١٥٠٧ عاصمة إيران في حكم الشاه عباس الكبير.

بعد ضعف سلطة الصفويين إستولت العناصر الأفغانية على الحكم عام ١٧٢٢. ثم عادت إلى الصفوية في عهد ناصر شاه وتعاقب على حكم إيران الزنديون والقاجاريون. شهدت إيران ثورات عديدة ثورة التباك عام ١٩٧٢ وهي ثورة شعبية بقيادة رجال الدين، وحكومة مصدق عام ١٩٥١ وغيرها من الانتفاضات وحركات الاحتجاج السياسي والشعبي. ولكن الثورة الإيرانية الأكثر أهمية هي التي أزاحت حكم عائلة بهلوي وأعلنت الجمهورية الإسلامية في إيران بقيادة الإمام روح الله الموسوي الخميني.

يذهب المؤرخون الإيرانيون لمرحلة حكم العائلة البهلوية، أن الإستعمار البريطاني أوكل إلى هذه العائلة مهمة نقل إيران من الإسلام إلى العلمانيَّة والتبعيَّة للغرب الأوروبي، وأنها نفس المهمة التي قام بها كمال أتاتورك مهمة حماية الخليج وبحر عمان اللذين يشكلان منطقة حيوية للغرب، وطلبوا منه بعد أن حصل على لقب «شرطي الخليج» أن يقيم علاقة وطيدة مع الكيان الصهيوني ويعمل على تقوية الأنظمة الرجعية في المنطقة.

ونفذ رضا خان مطالب الأميركيين والغرب الأوروبي وعمل على توحيد الزيّ، ومنع الحجاب والمدارس الإسلامية واستبدلها بمدارس يشاع فيها الفكر الغربي.

واجهت الحوزة العلمية في قم إجراءات الشاه بتغيير هوية إيران الإجتماعية الإسلامية وحين أعلن «ثورته البيضاء» بتوزيع الأراضي على

الرأسماليين وقادة النظام وإيجاد إقطاعية تابعة للبلاط أكثر خطورة من الإقطاعية السابقة التقليدية، في خطة تقضي على زراعة البلاد واجهته ثورة رجال الدين بقيادة المرجعية والإمام الخميني (قده).

لقد اعترف الشاه أن السفارات الأجنبية كانت تقدم له لائحة بأسماء النواب الذين يجب أن يفوزوا في إنتخابات البرلمان. كما حاول أن يلعب على تقسيم المرجعية بالقول أنها متوفرة في حوزة النجف الأشرف وليس في حوزة قم المقدسة ولكنه باء بالفشل الذريع، لأن وحدة المرجعية جعلت الفقيه في مواجهة حقيقية مع السلطان.

أهم ما في أحداث خريف ١٩٦١، ليس فقط أنها أسفرت عن إلغاء القوانين التي جرحت الشعور الإسلامي، ولكن أنها استدعت قم إلى قلب الميدان السياسي، في صف المعارضة للنظام، وأنها كانت بمثابة الميلاد السياسي للرجل الذي شغل الدنيا والناس فيما بعد: روح الله الموسوي الخميني.

في تلك الفترة كان تلاميذه يطلقون عليه لقب «حاجي آغا» أو السيد الحاج، إذ كان قد جمع بين كونه سيداً من سلالة الرسول، وحاجاً إلى بيت الله في مكة. وفي زمانه كان الحج شيئاً فريداً يميز صاحبه، فقد كان عدد الذين يسافرون إلى مكة والمدينة قليلاً، وكانت الكثرة تستعيض عن ذلك بزيارة الأماكن المقدسة عند الشيعة، في كربلاء والنجف ومشهد. وكان البعض ممن يزورون تلك الأماكن ينسبون إليها، ولذا فقد انتشرت بين الشيعة ألقاب «الكربلائي» و«النجفي» و«مشهدي»، أما الذين يحجون إلى مكة والمدينة فقد كان ينظر إليهم بقدر من الإكبار والاحترام، ولا ينادون إلا بلقب «حاجي».

حتى بداية الستينيات بدا حاجي آغا واحداً من النمط التقليدي لفقهاء

الحوزة. كانت كتبه ورسائله تتناول موضوعات عادية مثل: مصباح الهداية - شرح على «دعاء السحر» أربعون حديثاً - حاشية على «نصوص الحكم» للقيصري - حاشية على «مفتاح الغيب» - أسرار الصلاة أو معراج السالكين - رسالة في الطلب والإرادة - حاشية على «رسالة شرح حديث رأس الحالوت» للقاضي سعيد - آداب الصلاة - الرسائل (في جزءين) - دراسات حول قاعدة لا ضرر ولا ضرار، الاستصحاب والتعادل، الترجيح والاجتهاد والتقليد والتقية - كتاب الطهارة (ثلاثة مجلدات) تهذيب الأصول (في أصول الفقه).. وهكذا.

منذ بداية الستينات تبلور الوجه الآخر في شخصية روح الله الخميني، وشيئاً فشيئاً تحول حاجي آغا، ذلك السيد الطيب والهادىء، إلى «بت شكن»، وهو الوصف الذي أطلق عليه عندما برز دوره كفقيه أعلن تحديه للنظام والشاه، ومعناها بالعربية «محطم الأصنام». إذ يذكر له أنه منذ بدأ خطابه السياسي، لم يخاطب الشاه بلقب «صاحب الجلالة»، كما كان يفعل غيره من الفقهاء، فضلاً عن أهل السياسة.

● **فتاوى في الفقه السياسي**

دخل الخميني إلى المعترك من باب الفقه السياسي. ومنذ وطئت قدماه الساحة ارتبط الدين بالوطن عنده، وفتح باب الفتوى الذي ظل مغلقاً على المسائل العبادية وعلاقة الناس بالله، وأطل منه على مختلف القضايا السياسية والإجتماعية والثورية. أي علاقة الناس بالناس، والشعب بالحكومة، والدولة بالعالم الخارجي.. وكانت هذه لغة جديدة في الخطاب الديني، في قم، وفي إيران كلها.

وقد عبر في نفسه أصدق تعبير، عندما سمعه طلاب المدرسة الفيضية يقول لهم ذات يوم في عام ١٩٦١، كلاماً اتسم بجرأة غير عادية، ولم

تألفه أسماعهم من قبل. إذ قال أمامهم: لست من المعممين الذين يرغبون دوماً في القعود والانشغال بالتسبيح. كما أني لست قسيساً أقوم أيام الأحد ببعض الطقوس، وأمضي بقية الأيام راهباً لا تعنيني شؤون الناس.

سمعوه أيضاً يقول: علينا أن ننهض ونجاهد ولا نسكت عن الحق. وكيف نسكت وما زال المستعمر عن طريق وكلائه المحليين يعبث بأحكام الله، ويبدلها واحداً تلو الآخر.

ثم يقول: من العار أن نسكت على هذه الأوضاع، ونبدي جبناً أمام الظالمين المارقين، الذين يريدون النيل من كرامة الدين والقرآن وشريعة الإسلام الخالدة، إنهضوا للثورة والجهاد والإصلاح، فنحن لا نريد الحياة في ظل المجرمين(١).

كيف نظر الغرب الأوروبي إلى الثورة الإسلامية في إيران، نشر مركز الدراسات العربي - الأوروبي صورة وافية عن هذه النظرة تحت عنوان مثقفوا فرنسا والثورة الإسلامية، ننقلها كاملة لأهميتها البالغة بالنسبة لرؤية الآخر للنموذج الإسلامي في الحكم، كيف نظر الآخر الأوروبي لثورة الإمام الخميني ولشخصيته وأفكاره ولآثار هذه الثورة على الوضع في العالم الإسلامي وعلى ميزان القوى العالمي. وكيف استقبل هذا الإمام الثائر مقارنة مع طريقه، إستقباله للآخرين.

● مثقفو فرنسا والثورة الإسلامية

في الثالث من شهر تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٩٧٨ وصل الإمام الخميني إلى فرنسا بعد خروجه من العراق. وتناقلت وسائل الإعلام الفرنسية، المكتوبة والمسموعة والمرئية هذا الحدث المهم وأشبعته تحليلاً

---

(١) فهمي هويدي، إيران من الداخل. الاهرام مصر، ١٩٨٧، ص ٣٩.

وتعليقاً، إلى جانب القيام بتغطية متواصلة تقريباً، يوماً بيوم، للأحداث التي كانت تعصف بإيران في تلك الأيام. كان الوسط السياسي والديبلوماسي الفرنسي حائراً وخاضعاً لضرورات التحفظ الديبلوماسي في محاولة للحفاظ على المصالح وعدم التسرع في استصدار الأحكام النهائية حول شخص الإمام الخميني وموقعه السياسي ومكانته الفكرية والدينية. بيد أن الوسط الإعلامي والثقافي كان أكثر تحرراً من هذا الالتزام والتحفظ الذي تمليه الضرورات الدبلوماسية وبالتالي قُيّض له أن يعبر عن نفسه بحرية شبه تامة إن كان سلباً أو إيجاباً.

تصدى لهذا الحدث الفريد مفكرون ومستشرقون وأساتذة جامعات ومتخصصون بالإسلام، وانقسموا ما بين مؤيد متحمس ومعارض مغتاظ. وعلى نفس المنوال تابع الصحافيون في مقالاتهم هذا الحدث.

وعندما وطأت أقدام الإمام الخميني الراحل أرض فرنسا بادرت وزارة الخارجية الفرنسية إلى القول «أنه شخصية دينية مرموقة لكنه ليس لاجئاً سياسياً إنما هو مواطن إيراني عادي يسافر في جواز سفر إيراني ساري المفعول وقانوني وصالح للعمل». ثم أردف مسؤول كبير في الدولة قائلاً: «عندما كانت طائرة الخميني تحوم فوق سماء باريس وصلنا طلب من الحكومة الإيرانية يحث على منح تأشيرة دخول لآية الله الخميني والسماح له بدخول الأراضي الفرنسية». إلا أن مثل هذه التصريحات لم تخفِ حقيقة أن العالم كان آنذاك واعياً بأنه مقبل على مواجهة ما اصطُلِح على تسميتها في ما بعد بـ «الأزمة الإيرانية».

كان لشخصية الإمام الخميني تأثير كبير على المثقفين الفرنسيين. وكان بعضهم يعرفه معرفة جيدة وعميقة، وسبق له أن اطلع على طروحاته وأفكاره وكتاباته وبرامجه الفكرية والسياسية وحللها بدراية وتأنٍ، والبعض

الآخر كان يعرفه معرفة سطحية وفوجىء بهذا «العملاق الهادىء» أو «بركان الغضب الهادىء» كما سمّاه أحدهم، وهو يحرك الملايين من على بعد آلاف الكيلومترات بتوجيهاته ورسائله الصوتية، الأمر الذي أصابهم باضطراب وحيرة وفضول في سياق محاولة بعضهم سبر أغواره واستكشاف أعماق هذا الزعيم الروحي الفريد من نوعه بالنسبة لهم.

في تلك الفترة بادر المستشرق الفرنسي المعروف مكسيم رودنسون إلى كتابة ثلاث مقالات فكرية عميقة ومطوّلة بعنوان «صورة الأصولية الإسلامية». أما الفيلسوف اللامع ميشيل فوكو، صاحب النظرية الإبستمولوجية - أي علم المعرفة -، فقد أبدى تحمساً منقطع النظير للثورة وزعيمها في بادىء الأمر، بل قرر أن يسافر إلى طهران في الأيام الأولى للثورة لتحيتها والتعبير عن تأييده لها والدعوة إليها، أما الاقتصادي الفرنسي بول فيي فهو معروف بتخصصه ومعرفته الواسعة بإيران وشؤونها وكتب الكثير في ذلك بل أصبح مستشاراً للطاقم الرئاسي الأول في طهران وبعد ذلك غيّر مواقفه تدريجياً. وكذلك الإستراتيجي المعروف بول ماري دو لاغورس الذي كان يشغل منصب رئيس تحرير المجلة الإستراتيجية الفرنسية المعبّرة عن التوجهات الرسمية وهي «الدفاع الوطني» الذي عبّر عن موقفه في دراسة متميزة عنوانها بـ"الحل البديل» ونشر مقابلة مع الإمام الخميني أثناء تواجده في باريس في صحيفة الفيغارو الذائعة الصيت. كما كان هناك بعض المثقفين ممن كتب عن إيران وعن الحركات الإسلامية وظاهرة عودة الأصولية الإسلامية الخ... من أمثال يان ريشار وأوليفييه كاريه وبرونو ايتين وأوليفيه روا وأندريه فونتين وفرانسوا بيبرلات وغيرهم كثيرون ممن أدلوا بدلوهم للتعبير عن وجهات نظرهم ونشر آرائهم بالثورة وزعيمها ولو بأسطر قليلة في مختلف المناسبات وفي مقالات عديدة كلما سنحت لهم الفرصة للقيام بذلك.

كان الوسط الثقافي عموماً يجهل كل شيء يتعلق بالمرجعية الشيعية وبالمذهب الشيعي، عدا بعض المتخصصين المخضرمين وبضعة أفراد يعدّون على أصابع اليد من الباحثين الشباب ممن تخصص بالإسلام مثل يان ريشار وبيير جون لويزار وجيل كيبل، الذين كانوا يعرفون معرفة وافية من هو الإمام الخميني وما يمثله في مسار الإسلام ويقدرون حق التقدير تاريخه النضالي ومكانته العلمية والدينية، لكن هذا الوسط المطّلع على شؤون الإسلام الشيعي، فوجىء بهذه التغطية والحضور الإعلامي الكثيف للإمام الخميني على مسرح السياسة الدولية حتى قبل نجاح الثورة الإسلامية في إيران.

انصب اهتمام الدوائر الثقافية على دراسة أبعاد شخصية الإمام وسبر أغوارها وتكوين فكرة عنها سلباً أو إيجاباً كما أطلقت وسائل الإعلام سيل من النعوت والأوصاف غير المألوفة لدى قراءها من قبل مثل «الملالي، وآيات الله ومجانين الله، والإكليروس الشيعي، والمراتبية الدينية الهرمية، والمرجعية والحوزة العلمية إلخ». . . كما أغرقوا إيران بالتحليلات والريبورتاجات الصحافية والدراسات التي ركزت على «إيران ما قبل الخميني» و«إيران ما بعد الخميني» وقالت إن إيران تعيش اليوم «عقد الخميني» أو «عهد الإمام» أو «فترة الثورة» التي تتميز وتتسم بالتوتر الحاد والهياج العام والفوضى الخ. . .

اعتقد البعض من المحللين الغربيين والفرنسيين بشكل خاص أن الخميني لم يكن سوى شخصية سياسية محترفة ومحنكة تخفّت بلباس رجل الدين وأن لديه طموحات سلطوية دنيوية ورئاسية ومادية يرمي من خلالها للإثراء ولتحقيق غايات وأهداف وطموحات خاصة.

كما قام بعض المثقفين الفرنسيين بترجمة كتابات وخطابات وبيانات

وتصريحات الإمام الخميني السياسية والفلسفية والفقهية ونشروها تحت أسماء مستعارة خوفاً من ردة فعل الرأي العام، وبفضل هذه المحاولة الجريئة تعرّف الرأي العام الفرنسي والبعض من نخبته والقراء فيه على فكر الخميني كما جاء بقلمه وكما ورد في متن كتبه ككتاب «الدولة الإسلامية» وكتاب «الجهاد الأكبر»، و«مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية» و«تعليق على شرح نصوص الحكم لابن عربي» و«مصباح الأنس» إلخ. .

عندما تزايدت الكتابات حول عودة الأصولية الإسلامية في الممارسة السياسية الحديثة في العالم الإسلامي نشط يراع المستشرق مكسيم رودنسون ليحلل ويجيب على «هذه الظاهرة» ويقول: «أعتقد أنه تاريخياً سار الإسلام جنباً إلى جنب مع مختلف التيارات التي كانت تسود في التاريخ الحديث ضمن الدول الإسلامية، إلا أنه لم يشكل في المئة وخمسين سنة الماضية أيديولوجية سياسية متكاملة. وخلال الفترات التي سادت فيها أفكار علمانية وطغت النظريات السياسية الغربية كان ممكناً للإنسان المسلم بأن يكون ثورياً، اشتراكياً، وديموقراطياً، ومسلماً مؤمناً في نفس الوقت أي أن هناك ذهنية عدم التعارض بين الأفكار المتأتية بمعظمها من الغرب والإسلام التقليدي، هي التي كانت تسود، إلا أن ذلك كان يخضع بالطبع للظروف السياسية لكل بلد. أما اليوم فإن النزعة الإسلامية المتسيسة أصبحت منعزلة وأصبح مفكرو البشرية أجانب لا علاقة للمسلمين بهم وينبغي إهمال فلسفاتهم واتباع تعاليم النبي محمد وحده». ثم يعلق رودنسون قائلاً: «إن الأمور ليست بهذه البساطة، فحتى إيران بعد الثورة الإسلامية جابهت واقعاً جعلها تخفف استعمال هذا النوع من الشعارات الحادة لصعوبة تطبيقها على الواقع السياسي المعاصر».

ويعزي هذا المفكر الفرنسي نجاح الثورة الإيرانية وثباتها واستقرارها إلى ذلك الدعم والتضامن الإسلامي الذي توفره الجماعة الإسلامية «حيث

تلقت الثورة الإيرانية في سياق دينامية العلاقة ضمن الجماعة الإسلامية، دعم وتضامن جميع مسلمي العالم حتى لو كان هذا المسلم معادياً أو مناوئاً لمذهب الثورة الإسلامية وتوجهها العقائدي».

ومن هذا المنطلق كرّس رودنسون ثلاث مقالات تحليلية مطولة في جريدة لوموند المشهورة بعنوان «صحوة الأصولية الإسلامية؟؟».

كان على صدر الصفحة الأولى من جريدة لوموند بتاريخ ٦/١٢/ ١٩٧٨، إلى جانب الحلقة الأولى من دراسة رودنسون، عنوان كبير ذو مغزى ودلالة عميقة هو الآخر: «اضطرابات الحداد الشيعي في إيران» لبول بالطا يتطرق فيه صاحب لاحتمال انسحاب الشاه وخروجه تحت الضغوط الكبيرة التي يتعرض لها في طهران اليوم وبذلك تنتهي فترة حكم إمبراطوري دام قروناً.

وانتقل رودنسون بعد ذلك لينتقد الثورة الإسلامية ويشكك بالإنجازات التي حققتها.

أما أندريه فونتين الصحافي والمحلل السياسي الفرنسي البارع وأحد أبرز الوجوه الثقافية والإعلامية الفرنسية المؤثرة ورئيس تحرير صحيفة «لوموند» سابقاً، فقد كتب مقالاً تحليلياً في صحيفة «لوموند» التي كان يرأس تحريرها آنذاك، في ١٥/ ١٢/ ١٩٧٨، تحت عنوان: «رجل الشرق المريض» يتساءل فيها: هل ستصبح إيران، كما كانت قبل ثلاثين عاماً سبباً في تفجير الحرب بين العملاقين؟ السؤال مطروح على كل الشفاه. فمن النظرة الأولى نجد أن الإتحاد السوفياتي سيستخلص امتيازات وفوائد جمة من تدحرج هذا الموقع الإستراتيجي الرئيسيالذي كان بيد الغرب، باتجاه فلك التأثير السوفياتي، إذاً لو تحقق ذلك فإن إيران ستفتح للإتحاد السوفياتي باباً مطلاً على مياه البحر الدافئة وتحقق له طموحات وأحلام

القياصرة الغابرين. وهناك الجانب الإقتصادي إذ يجب أن نعلم بأن إيران تزود نسبة العشر أو ١٠٪ من الاستهلاك العالمي للنفط وهذا ما سيخفف من عبء الاقتصاد السوفياتي. وأثر انكماش الوجود البريطاني وانسحاب بريطانيا من الخليج تحولت إيران إلى شرطي للخليج تتحكم بمخارجه ومداخله حيث يمر عبره ثلثي التجارة النفطية العالمية المتجهة إلى العالم الرأسمالي. هذا إلى جانب حقيقة أن ميزانية الدفاع الإيرانية قد ارتفعت من ٨٤٤ مليون دولار عام ١٩٧٠ إلى ١٠ مليار دولار سنة ١٩٧٧. ولكن هل في ذلك ما يكفي لإقناع السوفيات بالارتماء في مغامرة إخلال التوازن الإقليمي؟».

أما عن الإمام الخميني فقد ضمن أندريه فونتين رأيه به باقتضاب في كتابه الأخير «بعدهم الطوفان» الذي يستعرض فيه أحداث العالم بين ١٩٧٩ - ١٩٩٥، وكان قد كتب هذه السطور سنة ١٩٧٩: «كانت بغداد قد خَيَّرَتْ الإمام الخميني بين الصمت أو مغادرة البلاد التي كان لاجئاً إليها طيلة ١٤ عاماً. خرج الإمام واستقر بصورة مؤقتة في فرنسا في نوفل لوشاتو على طريق رامبوييه. «لقد احتفظ من التقوا به، ككاتب هذه السطور، بذكريات مرعبة ومخيفة. كان الحقد يطفح منه لكن الكثير من خصوم النظام الإمبراطوري كانوا يعزون ذلك لكبر سنه وتقدمه في العمر وقد أساءوا تقدير تأثيره وحجم الهالة التي تحيط به ومدى حزمه وعزمه وتصميمه الثابت. لقد التحقوا بركب الإمام للتسريع بإطاحة نظام الشاه وكانوا يعدون بتغيير العربة الساحبة - القاطرة - في أول فرصة تتوفر لهم سواء أكان أبو الحسن بني صدر أول رئيس للجمهورية الإسلامية، أو وزير الخارجية الأسبق العابر والسريع الزوال صادق قطب زاده، أو شيوعيو حزب توده أو أتباع منظمة مجاهدي خلق بزعامة مسعود رجوي بيدق صدام

حسين. لقد دفع البعض حياته ثمناً لسوء تقديره وخطأ حساباته، والبعض الآخر التجأ للمنفى مهملاً ومطارداً».

وتحدث يان ريشار عن «الإسلام الشيعي» وعن عودة الخميني إلى طهران في العديد من الدراسات والمقالات الصحافية.

أما الباحث الفرنسي الخبير بالإسلام والأستاذ الجامعي أوليفييه روا فيقول: «إن قادة الثورة الإيرانية يتصرفون ويتعاملون مع الطائفة الشيعية كما يتعامل ويتصرف كارل ماركس مع البروليتاريا».

ويؤكد أوليفيه روا وبرونو ايتين أن الإمام الخميني بصياغته لبرنامج النظام الإسلامي الجديد الذي نشأ على أنقاض النظام الملكي القديم كان يتحرك وفقاً لتقاليد تاريخية ودينية موجودة في الإسلام.

أما الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو، فقد تساءل في مجموعة المقالات التي بلغت سبعة كرسها كلها للثورة الإيرانية وجمعت بعد وفاته في مؤلفه «كتابات وأقوال» في أربعة مجلدات، تساءل: «ما هو الدور الذي كان يقوم به الدين في تفجير وإنجاح الثورة الإيرانية؟».

وبعد بحث دقيق ومتأصل ومثابرة ومتابعة على أرض الواقع توصل فوكو إلى استنتاجات في غاية الأهمية والعمق فكتب يقول: «كان هناك، في هذه الصورة التي كان عليها الإيرانيون مقاربة أخرى غير معتادة بين الدين وأتباعه. إن هذه الصورة التي هم عليها من اعتبار الدين الإسلامي قوة ثورية، شيء آخر غير إرادة الانقياد إلى الإيمان بإخلاص أكبر. كان هناك إرادة تجديد الحياة كلها، العودة إلى تجربة روحية يرون أنهم يجدونها في قلب الإسلام الشيعي الذي هو بالنسبة لهم الروح الحقيقي للإسلام الصحيح. إنهم يذكرون ماركس دوماً ومقولته عن الدين «الدين أفيون الشعوب» أما الجملة التي تسبق هذه العبارة مباشرة والتي لا تذكر

أبداً فإنها تقول: «إن الدين روح شعب لا روح له أو عقل له» لنقل إذن أن الإسلام في عام الثورة ١٩٧٨ لم يكن أفيون الشعوب بل على العكس لأنه كان عقل مجتمع أو عالم بلا عقل».

لقد قرر ميشيل فوكو رغم مشاغله، وفي غمرة حماسه واندفاعه في تأييده للثورة الإيرانية أن يذهب بنفسه ليعاين الواقع ويعيشه بكل أحاسيسه، وقد كتب في خريف ١٩٧٨ مقالاً شهيراً في مجلة «نويل اوبسيرفاتور» الواسعة الانتشار قال فيه: «أي معنى بالنسبة للناس الذين يسكنون إيران في البحث، على حساب حياتهم، عن شيء نسينا نحن الآخرين، إمكانياته منذ النهضة، ومنذ الأزمات الكبرى التي عصفت بالمسيحية: أي الروحانية السياسية. إنني أسمع الفرنسيين يبتسمون ساخرين ولكنني أعرف أيضاً أنهم مخطئون».

ولم يخف ميشيل فوكو حماسه لحركة ثورية كانت قد نشأت وأثارت تعاطفاً كبيراً في العالم كله معها. «صحيح إن هناك حركات ثورية كثيرة انتهت أو رست على حكم تسلطي قهري عنيف وتحولت الميليشيات الثورية فيه إلى أداة للقمع الحكومي في الأنظمة التي شاركت الميليشيات ذاتها في إقامتها»(١).

الفيلسوف الإسلامي مرتضى مطهري، من شهداء الثورة الإسلامية، كان تلميذاً للإمام الخميني، وللفيلسوف والمفسر العالم محمد حسين الطباطبائي، درس الثورة الإسلامية بطريقة التاريخ الأصلي «كما يرسم الإنسان هبوب العاصفة».

ويؤكد الشهيد مطهري على ضرورة دراسة الثورة ومعرفة عللها وأمر بابها، وغاياتها وأهدافها، وماهيتها وقيادتها وكذلك آفات الثورة.

---

(١) د. مهدي شحاده بشارة، إيران تحديات العقيدة والثورة مركز الدراسات العربي - الأوروبي بيروت ١٩٩٩ ص١١٤ - ١١٧.

عن طرق التعرف على الثورة يقول مرتضى مطهري:

طرق التعرف على الثورة: الأحداث والوقائع الاجتماعية التاريخية كالظواهر الطبيعية تختلف من حيث الماهية أحياناً فليست كالنهضات والثورات في التاريخ واحدة من حيث ماهيتها فلا يمكن أن نقول بأن ماهية الثورة الكبرى أو ثورة اكتوبر في روسيا هناك عدة طرق لمعرفة ماهية أية ثورة:

- عن طريق معرفة الأفراد والجماعات التي قامت بالثورة.
- عن طريق معرفة العلل والجذور التي هيأت أرضية الثورة.
- عن طريق معرفة أهداف الثورة.
- عن طريق الشعارات التي أعطت القدرة والحيوية للثورة.

كل الفئات اشتركت في الثورة: الثورة الإسلامية في إيران لا تنتمي إلى فئة أو طبقة خاصة من الشعب الإيراني لا للعمال ولا للفلاحين ولا للمجاهدين ولا للجامعيين ولا للموظفين ولا للبرجوازيين فقد اشترك في الثورة الغني والفقير والرجل والمرأة والحضري والقروي، الطالب الجامعي وعالم الدين. العامل والفني الكاسب والفلاح الأمي والمتعلم كلهم اشتركوا مع بعضهم البعض.

فعندما كان يصدر من أحد العلماء المراجع الكبار من قادة الثورة بيان سياسي ترى أن البيان ينتشر في جميع المدن والقرى ويؤثر على كل الفئات تأثيراً متساوياً فتأثيره على القرى ومدى تأثيره على أهالي المناطق النائية من مقاطعة خراسان وأذربيجان هو بنفس شدة تأثيره على الطلبة الجامعيين في أقصى نقاط أوروبا وأميركا يحرك المظلومين والمحرومين بقدر ما يحرك الخامدين يوجد الإحساس ضد الاستغلال عند المستغل والمستغل كليهما.

وإذ يرفض مطهري النظرية الماركسية في قيام الثورات على أساس

التناقض والصراع الطبقي يؤكد على الطابع الإسلامي - الإلهي للثورة الإسلامية.

إلهية الثورة: هذه النهضة تعتبر من فصيلة (نهضات الأنبياء) أي أنها قامت على أساس الشعور الإلهي أو (إلهية الشعور) ونجد جذور هذا الوعي والشعور في أعماق الفطرة البشرية وتنبع من الضمير الباطني للإنسان.

إلهية الثورة المرتبطة بالفطرة الإنسانية ترتبط بالقيم الإسلامية والإنسانية(١).

يوافق واذهب إليه مطهري من حيث الطابع الروحاني والمثالي للثورة الانتروبوبوجي الفرنسي جون لوهربرت Jean-loup Herbert ويذهب إلى أن القوة المحركة للثورة الإسلامية في إيران ذات طبيعة روحانيّة ومثالية، وأن مشروعها الإعتراف بالبعد الإلهي للإنسان وهي لا تستند إلى نظام حزبي وإنما تقوم على نشر المثالية من أصل تحفيز ضمير كل مسلم، كما تعتبر التدريبات في مجال العلوم ودراسة الطبيعة فرضاً إسلامياً واجباً وهي متوفرة للنساء والرجال على حدٍ سواء(٢).

● الثورة والقيم الإسلامية

إن الإنسان الذي يحصل على الشعور الإلهي وتصبح القيم الإنسانية الرفيعة هدفاً له هذا الإنسان يتحرر من اتباع الفرد كفرد أو معاداة الشخص كشخص ذلك أنه يصبح من أتباع العدالة وليس العادل ويعادي الظلم وليس

---

(١) مرتضى مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري. مركز الإعلام - طهران ص٦٨.

(٢) انظر: جون بوهربرت، القوة المحكمة للروحانية في إيران، ترجمة رشا طاهر، مجلة مدارات غربيّة عدد ١٢ بيروت خريف - شتاء ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨.

الظالم وأن اتباعه للعادل وعداءه للظالم ليس ناشئاً من العقد النفسية والشخصية بل ناشئاً عن الأصول الفكرية التي يعتقد بها ورسالته التي يحصلها.

إن الوعي والشعور الذي ظهر في الوجدان الإسلامي لمجتمعنا هو الذي دفعه لكي يبحث عن القيم الإسلامية وأن هذا الوجدان المشترك والروح الجماعية الملتهبة للمجتمع الإسلامي هي التي دفعت الفئات والطبقات المختلفة والمتناقضة أحياناً في حركة متناسقة واحدة.

لقد أنتج الفكر الثوري للإمام الخميني وجهاده على مدى ربع قرن، واجتهاده الفقهي في نظرية ولاية الفقيه، وضرورة قيام الحكومة الإسلامية في زمن غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي «عج». والفطرة الإنسانية المبنية على مقاومة الظلم والإستبداد والاستغلال والهيمنة والتبعية، وإحساس الإنسان بفطرته بالحرية والسيادة والكرامة الشخصية والتضامن والتكافل الإجتماعي، والمسؤولية الإنسانية في بناء دولة القسط والعدل، ورفض الظلم والجور والتعاون على البر والتقوى والتعارف وتبادل الخبرات في حركة الزمان والمكان، والعودة إلى مصادر التشريع الإسلامي في القرآن الكريم والسنة المطهرة والعمل بهدى القرآن وإتباع الرسول والأئمة الأطهار وصحابته النجباء الأخيار، والإستفادة من تجارب الأمم والشعوب والسعي إلى الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله حيث يكون الجهاد أمراً إلهياً، مرتبطاً بالتوحيد الخالص والعدل الإلهي. لقد أنتج هذا الفكر وقائع جديدة في إيران.

في فرضيّة أطروحة هذا الكتاب ذهبنا إلى أن أفكار الإمام الخميني، والجمهورية الإسلامية في إيران، وأفكار الصحوة الإسلامية وأخواتها،

والحركات الإسلامية مثل حركة الأخوان المسلمين وغيرها. وحركات المقاومة الإسلامية والوطنيَّة تمثل مجتمعة العلة الفاعلة للثورات العربية الراهنة، ويلعب فكر الإمام الخميني على قاعدة المصلح الإسلامي العربي، دور القوة الفاعلة المحركة للثورات الراهنة. وإذا كانت العلة الفاعلة على صلة وجودية بالعلَّة الغائية فإن نظام الجمهورية الإسلامية في إيران يمثل النموذج الواقعي للثورات العربيّة وللنظام الإقليمي الجديد.

القيادة الإيرانية لا تخفِ سعادة، بما يحصل من ثورات عربية في وجه أنظمة الإستبداد والفساد، وتذهب أن هذه الثورات وليدة التطورات الفكرية والسياسية الإجتماعية في العقود الماضية، ويشير السيد علي الخامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية إلى أثرٍ صريح لفكر الإمام الخميني وتجربة الثورة الإيرانية في إيران ويظهر كالذي يشعر بالسعادة لرؤية الثمار على الشجرة بعدما أشبعت بالسقاية والرعاية، قال في خطبة افتتاح مؤتمر الصحوة الإسلامية في طهران مفتتحاً خطابه بالآية الكريمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ۝١ وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ۝٢ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا ۝٣﴾[(١)] والتي يذهب إلى تفسيرها يشتمل عليه من منهج كامل للعمل والفاعلية الدائمة وهي تخاطب النبي الأكرم ﷺ لكننا جميعاً في الواقع مخاطبون بها ومكلفون. إن أول توصية في هذه الآية والآيات الأخرى بالتقوى بمعناها السامي، والواسع ثم رفض الطاعة للكافرين والمنافقين ثم إتباع الوحي وبالتالي التوكل على الله والإعتماد عليه.

قال الله العزيز الحكيم: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ۝١ وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ

(١) سورة الأحزاب، الآيات: ١ - ٣.

إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٢﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٣﴾﴾[١].

أرحّب بالحضور الكرام والضيوف الأعزاء إن ما جمعنا هنا هو الصحوة الإسلامية، أعني حالة النهوض والوعي في الأمة الإسلامية، التي أدت إلى تحول كبير بين شعوب المنطقة، وإلى انتفاضات وثورات لم تكن تستوعبها أبداً محاسبات الشياطين الإقليميين والعالميين. ثورات عظيمة هدمت قلاع الاستبداد والاستكبار وألحقت الهزيمة بحراسها.

إن مما لا شك فيه أن التطورات الاجتماعية الكبرى تستند دائماً إلى خلفية تاريخية وحضارية، وهي حصيلة تراكم معرفي وتجارب طويلة. في الأعوام المائة والخمسين الماضية كان حضور الشخصيات الفكرية والجهادية الكبيرة والفاعلة الإسلامية في مصر والعراق وإيران والهند والبلدان الأخرى الآسيوية والأفريقية مقدمة تمهيدية لهذا الوضع الحالي في دنيا الإسلام.

إن ما جرى في العقدين الخامس والسادس من القرن الماضي الميلادي في عدد من البلدان من تطورات أدت إلى تولي أنظمة تميل غالباً إلى مدارس فكرية مادية، وقد تورطت بمقتضى طبيعتها بعد أمد في شراك القوى الاستكبارية والاستعمارية الغربية، إنما هو أيضاً من التجارب المليئة بالعبر ومما كان له سهم وافر في بلورة الأفكار العامة والعميقة في دنيا الإسلام.

إن ما شهدته إيران من ثورة إسلامية كبرى هي على حد تعبير الإمام الخميني «كانت انفجار نور»، وإقامة نظام متجذّر ومقتدر وشجاع ومتطوّر

---

(١) سورة الأحزاب، الآيات: ١ - ٣.

ومؤثر في الصحوة الإسلامية الراهنة، هو أيضاً يشكل فصلاً مُسهباً يحتاج إلى بحث وتحقيق، وسيستوعب حتماً مساحة هامة في تحليل وتدوين الوضع الحالي لدنيا الإسلام.

والحصيلة أن الحقائق المتزايدة الحالية في دنيا الإسلام، ليست بالحوادث المنفصلة عن جذورها التاريخية وأرضيتها الاجتماعية والفكرية، ولذلك من البعث أن يعمد الأعداء أو السطحيون إلى اعتبارها موجة عابرة وحادثة سطحية، وأن يحاولوا بتحليلاتهم المنحرفة والمغرضة إطفاء شعلة الأمل في قلوب الشعوب(١).

وشعور السعادة بالثورات لدى القيادة الإيرانية مفاده كذلك أن الإمام الخميني كان قد أوصى الشعوب الإسلامية بالثورة ضد الحكام الفاسدين والظالمين، يقول في الوصية:

إلى مستضعفي العالم:

ف - وصيتي إلى جميع مسلمي العالم ومستضعفيه هي: يجب ألا تجلسوا منتظرين أن يأتي حكام بلدكم ومن يعنيهم الأمر أو القوى الأجنبية ويجلبون الاستقلال والحرية هدية لكم.

نحن وأنتم شاهدنا - على الأقل في هذه المائة سنة الأخيرة - التي دخلت فيها أقدام القوى العالمية الكبرى بالتدريج إلى جميع البلاد الإسلامية وسائر البلاد الصغيرة.. شاهدنا وشاهدتم أو حدثتنا به التواريخ الصحيحة أن أياً من الدول الحاكمة في هذه البلاد لم تكن - وليست - تفكر بحرية شعوبها واستقلالها ورفاهيتها بل إن أكثريتها الساحقة إما أنها هي تمارس على شعوبها الظلم والكبت وكل ما فعلته فهو لمصالحها

---

(١) انظر السيد على خامنئي، خطبة إفتتاح مؤتمر الصحوة الإسلامية في طهران - ٢٠١١.

الشخصية أو الفئوية وإما أنها تسعى لرفاهية الشريحة المرفهة والمترفة فيما بقيت الطبقات المظلومة من ساكني الأكواخ والأقبية محرومة من كل مواهب الحياة، حتى مثل الماء والخبز وما يسد الرمق، وقد سخَّرت الحكومات أولئك البائسين لخدمة الطبقة المرفّهة والماجنة، أو أنها كانت أدوات للقوى الكبرى التي استعملتها لتحقيق المزيد من تبعية الدول والشعوب، فحولوا هذه الدول بالحيل المختلفة إلى سوق للشرق والغرب وتأمين مصالحهما وإبقاء الشعوب متخلفة إستهلاكية وهم الآن يسيرون وفق هذه الخطة، وأنتم يا مستضعفي العالم وأيتها الدول الإسلامية ومسلمو العالم، انهضوا وخذوا حقكم بقبضاتكم وأسنانكم ولا تخافوا الضجيج الإعلامي للقوى الكبرى وعملائها العبيد واطردوا من بلادكم الحكام الجناة الذين يسلّمون حصيلة أتعابكم إلى أعدائكم وأعداء الإسلام العزيز ولتأخذ الطبقات المخلصة الملتزمة بزمام الأمور واتحدوا جميعاً تحت راية الإسلام المجيدة وهبوا للدفاع في مقابل أعداء الإسلام ومحرومي العالم وامضوا قدماً نحو دولة إسلامية واحدة بجمهوريات حرة ومستقلة فإنكم بتحقيق ذلك تضعون حداً لجميع المستكبرين في العالم وتحققون إمامة المستضعفين ووراثتهم للأرض.. على أمل ذلك اليوم الذي وعد به الله تعالى.

وأخيراً عودة إلى الشعب الإيراني الشريف:

ص - مرة أخرى في نهاية هذه الوصية أوصي شعب إيران الشريف أن حجم تحمل المشقات والآلام والتضحيات وبذل الأرواح والحرمان في العالم يتناسب مع حجم عظمة الهدف وسموه وعلو مرتبته وما نهضتم من أجله أيها الشعب الشريف والمجاهد وأنتم ماضون فيه وبذلتم من أجله الروح والمال وتبذلون، هو أسمى وأعلى وأثمن هدف وغاية عرض - أو

يعرض - منذ صدر العالم في الأزل وبعد هذا العالم إلى الأبد، وهو مبدأ الألوهية بمعناه الواسع وعقيدة التوحيد بأبعاده السامية التي هي أساس الخلق وغايته في رحيب الوجود وفي درجات ومراتب الغيب والشهود وقد تجلى ذلك في المدرسة المحمدية ﷺ بتمام المعنى والدرجات والأبعاد، وكانت جهود جميع الأنبياء العظام عليهم سلام الله والأولياء المعظمين سلام الله عليهم بهدف تحقق ذلك والاهتداء إلى الكمال المطلق والجلال والجمال اللامتناهيين ليس ميسوراً إلا به.. إنه هو الذي شرف الترابيين (الأرضيين) على الملكوتيين.

وأما وصيتي إلى الشعوب الإسلامية فهي: إجعلوا حكومة الجمهورية الإسلامية وشعب إيران المجاهد قدوة لكم، وإذا لم تستجب حكوماتكم الجائرة لإرادة الشعوب التي هي إرادة شعب إيران فأجبروها بكل قوة على الاستجابة لذلك، فإن أساس شقاء المسلمين هو الحكومات المرتبطة بالشرق والغرب... وأوصي مؤكداً أن لا تستمعوا إلى الأبواق افعلامية لأعداء الإسلام والجمهورية الإسلامية فإن الجميع يعملون على إخراج الإسلام من ساحة الصراع خدمة لمصالح القوى الكبرى(١).

في مقالته تركيا أم إيران النماذج المتوقعة للحكم الإسلامي في مصر وتونس يعرض هاني نسيرة للنموذج الإيراني بقوله:

النموذج الإيراني: جسد هذا النموذج علامة على الصحوة الإسلامية، وإعلاناً قوياً، وملهماً لها، باعتبارها قمة صعود ونجاح الإسلام السياسي في العالم الإسلامي، شحذ من خلاله النهج الإنقلابي والجهادي بالخصوص. وممن انبهرت به حركة الجهاد في فلسطين، التي كان مؤسسها الراحل فتحي الشقاقي. وقد غدت الحركات الإسلامية حركات

(١) الإمام روح الله الموسوي الخميني - الوصية الخالدة، طباعة طهران.

إجتماعية قوية تمثل المعارضة الأقوى والأكثر حضوراً للأنظمة الحاكمة «العدو القريب»، في المنطقة، وكذلك قوى الممانعة للقوى العالمية الكبرى «العدو البعيد»، أو الأولى بتعبيرات القاعدة، أو الشيطان الأكبر بتعبير الخميني، وإمكان تمكينها، رغم معارضة هذه القوى الكبرى. وقد كرس من زخم التجربة الإيرانية اللغة التبشيرية والعدائية للغرب، وحداثته التي تمثلتها الثورة في مرحلتها الأولى، مرحلة المحافظين التقليديين بين عامي ١٩٧٩ حتى عام ١٩٨٩، عام وفاة الخميني بالخصوص، وعادت مع صعود نجم أحمدي نجاد والمحافظين الجدد سنة ٢٠٠٥، وتثبيت نتائج الانتخابات العاشرة في يونيو ٢٠٠٩، واستمرار مسلسل الإقصاء للتيار الإصلاحي داخل الدائرة نفسها فضلاً عن الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى.

يقوم هذا النموذج بالأساس على فكر مرشد الثورة، آية الله الخميني، التمركز حول ولاية الفقيه كأساس للحكومة الإسلامية، تلك النظرية التي صاغها واجتذب لها الشارع الإيراني عبر شرائط الكاسيت، رغم تحفظات عدد من المراجع الشيعية عليها، وهو ما ساعد على أرثوذكسية ومحافظة التجربة الإيرانية، وهيمنة الوصاية عليها من قبل الولي الفقيه، أو مرشد الثورة الذي يمتلك صلاحيات واسعة. كما ساعد على التمكين لها غياب بعض من الإصلاحيين الأوائل الذين مهدوا للثورة قبل قيامها، شأن الدكتور علي شريعتي سنة ١٩٧٧، قبل أن تنطلق شرارتها عام ١٩٧٨ كما صرعت الثورة أو قضت على من له شبهة إصلاحية في صفوفها، بدءاً من آية الله طالقاني، ومروراً بآية الله منتظري، وعبد اللطيف يزدي، والتيارات الليبرالية والحرياتية الأخرى.

ورغم أن المواقف العملية المتأخرة، كدعم إيران للثورة السورية المستمرة ضد نظام بشار الأسد. قد باعدت جزئياً بين تيارات الإسلام

السياسي السني، كالإخوان المسلمين وحركة النهضة وغيرهما وبين إيران وحلفائها الداعمين لنظامه بكل قوة، فإن تصريحات سابقة لمختلف مرشحي الرئاسة المصرية، رحبت بالاقتراب مع الدولة الإيرانية، واستئناف العلاقات المقطوعة معها، قد تجد نفاذاً، في حال قيام صدامات حادة مع القوى الأخرى في بلدانها، أو في محيطيها الإقليمي والدولي، ولكن يظل هذا مشروطاً بتوازن القوى الداخلية، ومدى مرونة الخطاب والممارسة السياسية لها، هذا رغم تشابه فكري وتنظيمي واضح بين التجربة الإخوانية والخومينية، لن يتلاشى إلا بتأكيد الفصل بين الدعوى والسياسي في جماعة الإخوان المسلمين، أو بين مؤسسة الرئاسة المنتظرة ومكتب إرشاد الجماعة التي خرج منها الرئيس، ورفض محاولة الوصاية الدينية من قبل علماء الدين على سياسات وتشريعات الدولة، كما سعى برنامج الإخوان سنة ٢٠٠٧ - وهو ما نراه مستبعداً - سنكون في هذه الحالة أقرب للنموذج الإيراني ووضعه من سواه، خاصة أن المزاج السياسي الإيراني يظل شرقياً دينياً، بينما التجربة الأتاتوركية والمزاج الأورو-متوسطي يظل مكيناً في الوعي التركي[١].

يبني هاني نسيرة موقفه على ما يدعوه محددات النماذج الممكنة وهي ثلاثة:

١) البنية الديمقراطية للثورة والمسار السياسي.

٢) توازن السلطة والقيود التشريعية.

٣) أزمة الثقة بين القوى السياسية والإسلام السياسي.

في الساحة الإيرانية نقاش حيوي حول ما يدعونه النموذج المثالي لفكر الثورة الإسلامية، ولعلّ ملخص هذا النقاش في الساحة الإيرانيّة المفعمة،

---

(١) هاني نسيرة، تركيا أم إيران؛ السياسة الدولية عدد ١٨٩. ص ٦٢.

بالحوار الفلسفي وعلم الكلام الجديد ما عرضه محمد شفيعي في كتابه الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية وفيه عن النموذج المثالي ما يلي:

النموذج المثالي لفكر الثورة الإسلامية: يمكن القول بناء على ما تقدم: إن الأفكار تمثل دائماً قسماً أو جزءاً من المشهد السابق على الثورة، ولولا هذه الأفكار لما سلكت الثورة طريقها إلى ساحة التاريخ(١) ولكننا لا نقصد من هذا الكلام أن الأفكار هي التي تولد الثورة، أو أن منع الفكر من أفضل الأساليب لمواجهتها. بل ما نرمي إليه من هذا الكلام، هو أن الأفكار جزء من المتغيرات التي لا بد من أخذها بالاعتبار عند تحليل السلوك الجمعي. وعلى هذا الأساس، سوف نحاول في هذه الدراسة تحليل أفكار التيارات السياسية التي كانت ناشطة إبان الثورة وقبلها لنتحقق من وجود هندسة اجتماعية منظورة قبل الثورة، أو عدم وجود هندسة كهذه؟

ونحن نؤمن بادىء ذي بدء، بأن الثورة الإسلامية حقيقة قائمة، ولا نريد في هذه الدراسة البحث عن عللها أو تحليل أسبابها جميعاً، وكل ما نورد تسليط الضوء عليه هو النظام الفكري الذي قامت عليه هذه الثورة واستقرت على ركائزه الجمهورية الإسلامية بعد انتصارها، والاسم الذي سوف نستخدمه للدلالة على هذه الأفكار، هو: «فكر الثورة الإسلامية»، ونحن ندعي أن هذه الأفكار ليست مجرد أفكار متناثرة بل تمثل منظومة فكرية متكاملة. وتحت هذا العنوان (النموذج المثالي) سوف نحاول تحديد مجموعة من الأدلة والعلامات لنقيس وفقها كل فكرة يمكن أن يدعى كونها جزءاً من فكر الثورة الإسلامية.

---

(١) انظر: كرين برينتون، تشريح أربع ثورات، ترجمه إلى الفارسية محسن ثلاثي، ص ٥٨ - ٥٩.

وعلى ضوء الأبحاث النظرية حول الأسس الفكرية للثورة يمكن القول: إن الأسس الفكرية هي الأفكار الكلية والعامة المتشابكة التي أنتجها، وعرضها مفكرو الثورة على الناس فلاقت قبولهم. ومن أهم ما يجب توفره في ما يسمى فكر الثورة هو كونه حاصل تأمل نظري عقلي في مشكلات المجتمع، ورسم خطط حل هذه المشكلات وعرضها على الناس، وعلى رأس هذه المشكلات مشكلة الاستبداد السياسي الذي كان يعاني منه المجتمع الإيراني. ومن خصوصيات هذا النظام الفكري أنه يحوز على مجموعة من الإشكاليات الفكرية المطروحة في وجه النظام السابق وقيمه، وأنه يرسم ولو أطراً عامة وكلية لشكل الدولة الإسلامية المبتغاة. ويضاف إلى ذلك كله ضرورة احتواء النظام الفكري المدعى قيام الثورة على أسسه، على أيديولوجيا ومبررات نقض النظام السابق وطريقة استبداله بنظام جديد شكلاً وقيماً.

خلاصة واستنتاج:

بناءً على ما مر يمكن الإشارة إلى أدلة ثلاثة لفكر الثورة الإسلامية والاستفادة منها بوصفها النموذج المثالي للقياس عليه وهذه الأدلة هي:

١ - التأمل النظري الفلسفي أو الكلامي (لا العلم - اجتماعي ولا التاريخي) في مشكلات المجتمع، وتشير هذه الخصوصية إلى المنهج ونظرية المعرفة (إبستمولوجيا)، لاعتقادنا باستقلال الفكر وعدم تبعيته للمجتمع أو التاريخ.

٢ - يتضمن فكر الثورة الإسلامية خصوصيتين إحداهما سالبة والأخرى موجبة. أما السالبة فهي احتواؤه على بيان مكامن الخلل في النظام الملكي بهدف خلخلة أسس مشروعيته. وأما البعد الإيجابي فهو دفاعه عن فكرة الدولة الإسلامية بوصفها الحل البديل عن النظام السابق.

٣ - اشتماله على أيديولوجيا ترسم مسار وأسلوب تغيير النظام السابق، ولما كان هذا الفكر فكراً لـ"ثورة» فهو لا يواجه النظام السابق ضمن إطار الدستور المعتمد في ذلك النظام، ولما كان «فكراً»، فهو لا يعتمد المواجهة المسلحة، بل يوجه همه ويحصر همته في مجال تغيير أفكار الجماهير.

وأخيراً نشير إلى أمر لا يحسن إغفاله هو عنصر الإخلاص والصفاء في هذا الفكر وتجنبه الاستيراد الكامل والنسخ أو الالتقاط من المذاهب المنجزة خارج الإطار الحضاري الذي ينتمي إليه الثوار وقياداتهم. وقد كان لهذه السمة دور أساس في تقبل إيران لهذا الفكر والتضحية في سبيله بالغالي والنفيس. والسير في ركب قيادة الثورة.

وفي الختام، نلخص كل ما مر بهذه الكلمات، وهي أنه وبناءً على الأدلة الثلاثة المتقدمة لا بد من توفر الخصوصيات الآتية في فكر الثورة الإسلامية:

١ - طريقة المعالجة الفلسفية، أو الفلسفية - الكلامية.

٢ - نقض الملكية واعتبارها الخصم في مقام التنظير والعمل.

٣ - تصميم فكرة الدولة البديلة.

٤ - انطلاق فكر الثورة من الداخل.

٥ - الصفاء الأيديولوجي وتجنب الاقتباس والتقليد.

٦ - تقديم أجوبة وحلول تصلح للعصر الراهن.

٧ - قبول المجتمع الإيراني لهذه الأفكار وتبنيه لها.

٨ - القيادة وشبكة علاقاتها[١].

---

(١) محمد شفيعي فر، الاسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانية، ترجمة محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنيمة الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠٠٧ - ص٩٧ - ٩٩.

في إشكالية النموذج الإيراني؟

في اختيار النموذج الإيراني نقع على إشكالية أشرنا إليها في الفصل الأول وهي هل نأخذ النظام العربي الجديد إلى نظام ولاية الفقيه. الأمر، ليس على هذه الصورة لأن نظام ولاية الفقيه يتعلق بمشروعية النظام وليس توظيفه النظام، ثم إن ولاية الفقيه ليست بعيدة عن المشروعية الإسلامية العامة في مسألة الحاكمية مع لحاظ أن ولاية الفقيه تركز على ضرورة قيام الحكومة الإسلامية. يذهب مفكرون إيرانيون لمقارنة بعض آراء الإمام الخميني بآراء سيد قطب لكن الحاكميّة عند سيد قطب هي المبدأ الغالب، فيما القصد عند الإمام من طرح الحاكمية الوصول إلى ضرورة قيام الحكومة الإسلامية. إن لا حكم إلا لله، والذي يشكل أصلاً إسلامياً جامعاً لا يعني أنه لا حكومة، على ما أخذه المسلمون من صحابة الإمام علي عليه السلام على مقولة الخوارج الشهيرة.

وكذلك الأمر بموضوع مفهوم الجاهلية؛ حيث لا يقع في فكر الإمام الخميني على تقسيم العالم والمجتمع بين الجاهلية والإسلام، إن مقولة الاستكبار والاستضعاف لا تعني بالضبط المقصود من مقولة «الجاهلية» عند سيد قطب مما لا يتسع المجال لمناقشته، ولعلنا نعود إليه في كتابات أخرى. ما يهمنا هنا أن أخذ النموذج الإيراني لا يعني ضرورة القول بولاية الفقيه، بل الاستفادة من النموذج في بناء الحكومة الإسلامية بوظائفها كحكومة إسلامية وحديثه على السواء. . .

إن النموذج الإيراني يختلف عن النموذج التركي في مسألة قيام الحكومة الإسلامية، النموذج التركي قاعدته حكومة علمانيّة بقيادة حركة ذات طابع إسلامي. والأمر الآخر يتعلق بمستقبل النظام الإقليمي العربي والذي نبادر إلى دراسته لعلّ الصورة في النماذج المقارنة وفرصة نموذج

عربي النموذج المصري لنظام إقليمي متضامن ومتفاعل مع دائرته الإسلامية الكبرى، يكون في مخاض ولادته الجديدة. . . تمثلت بقيام الجمهورية الإسلامية بعد سقوط سلطة الشاه المستبد وقيام حكومة إسلامية وفق الدستور الإسلامي، الذي نال موافقة الشعب الإيراني في استفتاء عام، وكذلك موضوع الجمهورية والحكومة وكل السلطات التشريعية والتنفيذية التابعة لها. كانت هذه الجمهورية الحكم الإسلامي الأول بامتياز بعد حكومة الرسول ﷺ في المدينة والحكم الراشدي الذي أعقبها، خاصة في فترة حكم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

الدكتور غضنفر ركن آبادي، قدّم أطروحة قيمة، بعنوان «الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية». يقدّم في خاتمته خلاصة للإشكاليات التي واجهت النموذج الإسلامي لهذه الجمهورية جاء في هذه الخلاصة:

الجمهورية الإسلامية في إيران - أول نظام سياسي حديث على قاعدة الفكر الإمامي - سعت إلى الإلتزام بقواعد هذا الفكر. وبسبب كونها نشأت في القرن العشرين في زمن تطوّر فيه النظام السياسي نحو الديمقراطية البرلمانية، وأصبحت أوروبا والولايات المتحدة الأميركية نموذجين لتلك البرلمانية، فقد سعى النظام الإيراني إلى المزاوجة بين معطيات الشريعة الإسلامية على قاعدة الاجتهاد الشيعي الإمامي وبين الإنجازات الدستورية الأوروبية، فهي إذن دولة حديثة تلتزم بدستور وضعي استمد من الخطوط العريضة للنظام السياسي في القرآن الكريم والسنّة النبوية، واجتهادات العلماء في إطار تلك الحداثة.

وعن الدستور الذي شكل حالة فريدة لنظام إسلامي مستفاد من حركة الاجتهاد في الفقه السياسي يقول غضنفر ركن آبادي: الدستور الإيراني

سعى لكي يعبر عن هذه الشريعة بتفسيراتها التي تغلب الحداثة الأوروبية، عبر الالتزام باللجوء إلى صناديق الاقتراع، بدءاً من القمة نزولاً إلى القاعدة، وهذا يعني تحويل ما سمي بالبيعة في النظام الإسلامي، إلى مؤسسة يشارك فيها المسلمون جميعهم في تكوين النخبة المشرعة والحاكمة معاً، وهو قام بتحويل تداول السلطة في رأس الهرم عبر اختيار أهل الحل والعقد التي تمخض عنها الاجتهاد الإسلامي (العام)، كما جاء في فكر الماوردي، إلى مجلس الخبراء (وكلهم من علماء الدين)، الذين يختارون بدورهم الولي الفقيه الذي تناط به قيادة الجمهورية الإسلامية تبعاً لمذهب مدرسة أهل البيت ضمن مقولة الإمامة النائبة عن الإمام المهدي.

هذا الأمر شكّل حالة دستورية فريدة لنظام إسلامي عبر عن اجتهادات سياسية لمجموعة كبيرة من علماء الدين الشيعة، تم علاجها بالتفاصيل في مواضعها من البحث.

ويلفت د. آبادي إلى أن هذا الدستور ليس وليد الاجتهاد الفقهي النظري وحسب بل هو نتاج متابعة مستمرة للواقع السياسي في إيران والعالم الإسلامي.

وما يجدر الانتباه إليه، أن النظام السياسي الإسلامي في إيران نشأ على أنقاض نظام ملكي دكتاتوري استمر زمناً طويلاً، وأنه يحمل تراث ثورات دستورية في إيران، بدءاً من العام ١٩٠٦ الذي وضع فيه أول دستور إسلامي عرف بدستور المشروطة.

إذن فالدستور الجديد، لم ينشأ من فراغ أو انقطاع اجتهادي، فقد استمرت المحاولات الدستورية التي تأثرت بالنهضة الأوروبية، ولكن في إطار الشريعة الإسلامية، وأصر الدستور الجديد على الالتزام بالأخذ بمنجزات الحضارة الحديثة، ما دامت تلائم الواقع الإيراني وتعزز النهج

الإسلامي لتمكين الجماهير من ممارسة السلطة، والمشاركة فيها من خلال الانتخاب.

لقد جرى تحديث عناصر المشاركة القديمة للشعب، سواء أهل الحل والعقد أو البيعة، أو الإمامة النائبة، أو النظام التنفيذي والتشريعي، بصياغتها في أطر حديثة تلائم العصر. هذا الأمر سهل إنجازه، انفتاح الاجتهاد في مدرسة التشيع، ووجود عنصري العقل والإجماع في هذا الاجتهاد، بينما وقفت مدرسة أهل السنة والجماعة عاجزة عن المواكبة، وهو ما رأيناه في الدول والأحزاب التي حملت صفة الإسلامية في العصر الحديث، كالمملكة السعودية والتراث الفكري لحزب التحرير الإسلامي، منظمة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المختلفة.

التزام النظام السياسي في إيران بالشريعة، جاء واضحاً في مقدمة الدستور (كما عرضنا في حينه)، فقد أصر على أنه أممي أو عالمي لكل المسلمين وليس للشعب الإيراني، وأنه ملتزم بمساعدتهم على النهوض من خلال الإيمان والاقتداء والعمل معاً، الأمر الذي كان مصدر نقد كبير لهذا الدستور، سواء لمقولة تصدير الثورة، أو التدخل أو ولاية الفقيه أو اللجوء إلى الاستفتاء وأخذ رأي الشعب. فقد اعتبر مفكرون، سنة وشيعة، أن تطبيق حاكمية الله تعالى الواردة في الدستور، لا تحتاج إلى رأي الجماهير، وأنها تفرض فرضاً وأنه لا يجوز استفتاء الناس حول تطبيق الشريعة الإسلامية.

إن تطابق الدستور مع الشريعة لا ينفي أخذ هذا الدستور شروط العصر وقوانينه والظروف الموضوعية في الحسبان وعليه يتابع آبادي:

ولكن من الإنصاف القول إن شروط العصر لا بد أن تفرض قوانينها، وأن الظروف الموضوعية وأخذها بالحسبان أمر لم يغفله الشرع الإسلامي،

وأن دراسة متأنية لتطور الفكر السياسي الإسلامي أبرزت أن ما طبق في الدول الإسلامية التي سادت منذ دولة الراشدين، اختلف كثيراً عما قام به رسول الله في نظامه السياسي، وأن عبارات مثل اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان، أصبحت قاعدة فقهية ملزمة في الإسلام السياسي السنّي.

يقر د. آبادي مشروعية التساؤل حول مواءمة الفكر النظري مع تفاصيل الشريعة، وهذا التساؤل مستمد ما طرح من نظريات حول ضرورة مواءمة وتكيف الشريعة الإسلامية مع الفكر الوضعي في موضوع السلطة والحكم.

والواقع أن التساؤل المشروع حول النظام السياسي في إيران، ليس مواءمة الفكر النظري في خطوطه العريضة وتفاصيله للشريعة الإسلامية، فهذه الخطوط العريضة والتفاصيل سواء في الدستور أو النظامين التشريعي والتنفيذي، سعت لتحقيق هذه المواءمة، وهو ما وجدناه في نصوص الدستور ذاته بوصفه للتبريرات القرآنية والسنّة النبوية في الكثير من مواده، ولكن السؤال هو: «هل كان التطبيق على الأرض متناسباً مع تلك الأسس النظرية التي وضعتها الثورة الإسلامية، سواء في الدستور أو في مجلس الشورى والنظام التنفيذي»؟

إذا نظرنا إلى التسلسل الهرمي في تكوين السلطة، فإن صاحب القرار الرئيسي في النظام هو القائد الولي الفقيه، المرجع الأخير لكل القرارات المتخذة. ولكن الواقع أن كل مكون في النظام يمارس صلاحياته المنوطة به بشكل مستقل تماماً، ويجري التدخل فقط سواء من قبل رئيس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية)، أو القائد عندما يستلزم الأمر هذا التدخل، ومع ذلك دفع هذا الأمر باتجاه حالة بيروقراطية دعت إليها طبيعة النظام الديمقراطي واستقلالية السلطات الثلاث، واستقلالية مكونات كل منها

لتحقيق حسن سير العمل وتطبيق القوانين. وبالعودة (للمقارنة) إلى أنظمة مشابهة، فإن الشكل العام يعبر شكلياً عن صلاحيات لا حدود لها للولي الفقيه، ولكنه بالمقابل لا يتدخل جذرياً في عمل النظام بسبب كل تلك المهمات المنوطة بهن وأن تجري الأمور في مجاريها العادية بعيداً كل البعد عن القرارات الشخصية للقائد، إلا إذا اقتضت الأمور التدخل كما حصل عدة مرات، وأشرنا إليها سابقاً، وهو ما أدى إلى انتشار البيروقراطية، والبطء في عمل أجهزة الدولة بسبب ارتباطها بقوانينها الخاصة التي تستلزم دائماً ثورة إدارية وتغييراً في أساليب الإدارة، والأخذ بنظام الإنجازات بديلاً عن الورقيات التي هي سمة البيروقراطية.

يعيد د. غضنفر ركن آبادي السؤال عن الدولة والثورة كيف هي الحال حينما تتحول الثورة إلى دولة وإنما يعيد الجواب الجديد على السؤال اللينيني (نسبة إلى لينين) القديم في كتابه الشهير الدولة الثورة. لكنه يعترف أن إشكالية والممارسة الديمقراطية وجدت كلها في النموذج الإيراني للحكم الإسلامي يقول:

لقد أدى تحول الثورة إلى الدولة، إلى خلق إشكالات كبيرة في النظام والممارسة الديمقراطية، وإذا نظرنا بشكل عام إلى طبيعة عمل النظام الإسلامي في إيران يدهشنا الحراك الديمقراطي وتعدد مصادر القرار تبعاً للصلاحيات المعطاة لكل جهاز. إن ذلك ينفي مقولة دكتاتورية الولي الفقيه مطلقاً، ولكنه بالمقابل يستدعي أحياناً تدخله المباشر في عمل السلطة التنفيذية لإعادة الانسجام بين السلطات الثلاث، وهكذا يبدو النظام الإسلامي في إيران مختلفاً عن الأنظمة الديمقراطية الأخرى التي تفصل بشكل ما بين السلطات، وهو من زاوية تحقيق العدالة الاجتماعية أو تطبيق الضمان الاجتماعي حسب ما ورد في الدستور أقرب إلى تعاليم الإسلام، حسب ما وردت في فكر الإمام علي بن أبي طالب. وبسبب اتساع رقعة

الدولة والمشكلات التي تواجهها، تبدو إيران (كما كان العهد الراشدي) في حالة طوارىء مستمرة منذ تأسيسها، وهذا يمنحها وضعاً خاصاً. فهي تتعرض إلى الحروب والتحديات من دول الجوار والدول العظمى. كل ذلك يجعل من تقويم التطبيق الإسلامي الديمقراطي الحديث فيها أمراً بالغ الصعوبة، ومثيراً لجدل مستمر داخلياً وخارجياً، بما في ذلك ما يتردد لدى المنتقدين، والإسلاميين منهم خاصة، إنها تبتعد في الممارسة عن عمق الإسلام.

والواقع أن التجربة الإسلامية في النظام، عبر ما يزيد عن ربع قرن من الزمن، أثبتت رسوخها في المجتمع الإيراني من خلال التفاف الشعب حول النظام، رغم كل التحديات والأقوال المعاكسة.

إن مستقبل نظام كهذا، مع الاستمرارية في طرح الإسلامية كأساس للدولة والمجتمع، على قاعدة التشيع، والأخذ بعين الاعتبار ممارسة دوره الإقليمي في المنطقة بفعالية، هو في يد شعبه وليس في يد أعدائه من جهة، وأن استمرارية العودة إلى هذا الشعب عبر اللعبة الديمقراطية والاستفتاء، تؤكد رسوخه كونه يسعى للتطور باستمرار رغم المشكلة البيروقراطية، فقد نمت الصناعة وخاصة التصنيع الحربي، وجاءت الزيادة في أسعار النفط لتحقق ازدهاراً رسخ من مكانة النظام عند جماهيره من جهة أخرى[١].

يتساءل د. آبادي إن كان نجح في نتائج بحثه والسؤال نأخذه إلى ناحية أخرى. لقد قدّم شرحاً وافياً لنموذج في الدستور الإسلامي وفي الحكم الإسلام قائم، موجود خصيب وواقعي. كيف ينظر الإسلاميون في

(١) انظر د. غضنفر ركن آبادي، الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مركز الحضارة التنميّة الفكر الإسلامي بيروت ٢٠١١ ص٥٠٨ - ٥١١.

الثورات العربية إلى هذا النموذج، وكيف تصاغ الدساتير للحكومات الجديدة وما هي الأجوبة على الإشكالية المتعلقة بالدستور والشريعة، والدولة والثورة والنظرية والممارسة والمواءمة بين الفكر والواقع، والاعتراف أننا نعيش في المكان والزمان، ونتأثر بالشروط الموضوعية والأفكار الأصيلة والثانوية، المتحصلة عندنا والوافدة إلينا، ما العمل في مواجهة كل هذه الأسئلة - الإشكالية، ذلك هو التحدي الذي يواجه العقل الفلسفي السياسي الإسلامي المعاصر..



القسم السادس

الفصل الأول

(بمثابة خاتمة)

في النظام الإقليمي العربي الجديد

الفصل الأول (بمثابة خاتمة)

في النظام الإقليمي العربي الجديد

الثورات العربيّة إلى أين؟

ما هي المآلات القريبة والبعيدة لصحوة الثورات العربية؟ ماذا عن المستقبل، وهل تحقق الثورات أهدافها وغاياتها المشروعة؟ وكيف يقرأ العقل الفلسفي مستقبل الثورات وقد حدد مسبقاً في وحدة العلة الفاعلة والعلة الغائيّة وأن طبيعة الحركات الثورية ديناميّة حركة جوهرية هي كل يوم في شأن، وما هو النموذج والمثال الذي تحاكيه الثورات العربية، وتقيم صرح المستقبل على صورته وهل تتفق هذه الصورة، مع إرادة وغاية الفاعلين، ومن يضمن سلامة الطريق إلى هذا المستقبل من قطاع الطرق، اللصوص الدوليين المتربصين بكل حركة ثورية خالصة الأهداف لصالح شعوبها التي قدمت من أجل هذا المستقبل كبير التضحيات.

هل تحفظ الثورة أمانة شعوبها وتنبذ المتسلقين المنتظرين على قارعة الطرق، للتسلل إلى صفوف القافلة والسير، في لحظة غفوةٍ من الزمان على رأسها، وحرف المسار على الطريق إلى الغايات السامية؟

وهل يمكن التنبؤ بأحداث التاريخ والظواهر الإجتماعية الخاضعة لقوانين الضرورة والإحتمال، ما هي صحة صدق الاحتمال من كذبة في عملية استشراف المستقبل؟

هل الحركة الديناميـة للجوهر في الظاهرة الاجتماعية يمنع التحكم

بمساره من الماضي إلى الحاضر وإلى المستقبل، وما نصيب وقائع الحاضر في رسم صوره وقائع المستقبل وهل يكون المستقبل صورة الحاضر المتخيلة أو المتحققة في غائية الفعل الإنساني؟

أسئلة إشكالية عديدة يمثل الجواب عليها خلاصة البحث في هذا الكتاب:

لقد حققنا في الفصل الأول ما يعتبر فرضيّة العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية، بين حركة الجوهر وبقائه لا إستبداله كموضوع للحركة، وعلى هذه القاعدة، بحثنا في فصول الأمور العامة ما يساعدنا على مناقشة فلسفية واقعية يتعين مستقبل الثورات على قاعدة الإحتمال الفلسفي الذي لا ينفك عن الضرورة الفلسفية، وقدمنا لهذا البحث في دراسة النموذج من المثال الأفلاطوني إلى مباحثه عند ماكس فيبر وسواهما من الفلاسفة وعلماء الاجتماع.

يرسم بعض الباحثين في شؤون الصحوة الإسلامية للثورات العربية نماذج يذهبون أن هذه الثورات معنية بمحاكاتها والأخذ عنها والنسج على منوالها. ويمكن للباحث، أن يحدد من هذا الإهتمام في تعيين النماذج المحتملة للثورات العربية، معرفة مصالح الأطراف المشيرة إليها والمسوقة لها تحت أسماء متعددة تتراوح بين الدراسات المستقبليّة، ورسم الاستراتيجيات، وتعيين النموذج الأصلح. وطبيعة الحكم الرشيد والتكيف مع النظام الدولي السائد، والقيم والمصالح المعتبرة، وذلك تحت عنوان تقديم المشورة والنصح والإرشاد والتوجيه.

وقد عددنا هذه النماذج في فرضية الفصل الأول بما يلي:

١ - نموذج مجلس التعاون الخليجي.

٢ - النموذ التركي.

٣ - النموذج الباكستاني.

٤ - النموذج الإيراني.

وعليه سنعمد إلى دراسة وتحليل ونقد لكل من هذه النماذج المقترحة.

يطرح مستقبل الثورات العربية مستقبل النظام الاقليمي العربي.

إن التغيير في العالم العربي يطال النظام العربي الاقليمي بدوره.

ماذا عن مستقبل النظام الاقليمي العربي هذا أولاً.

وثانياً؛ ما تأثير إختيار نموذج معين من النماذج المطروحة على مستقبل وفعالية النظام الاقليمي العربي؟

هل يتأثر وجود وفعالية النظام العربي في إختيار واحدٍ من النماذج المقترحة، وهل يختلف حال هذا النظام الإقليمي مع إختلاف الخيارات بين هذه النماذج؟

أسئلة مشروعة مبررة لدى العقل السياسي، الذي يربط دون شك بين مستقبل الثورات العربية ومستقبل النظام الإقليمي العربي الجديد...

إن دراستنا لمستقبل الثورات العربية، وإختيار النموذج المناسب لها وللنظام الإقليمي العربي الجديد مناقشة قاعدتها قانون الاحتمالات وتتصف بالمنهجية العلمية والموضوعية وتبني على مباحث الأمور العامة الفلسفية التي حققناها في فصول هذا الكتاب. وعليه لا يعني أننا نقوم بقراءة مستقبليَّة مستندة إلى ما نريد ونرغب وتقودنا فيها الذاتيَّة الحاكمة على موضوعية البحث. إن العقل الفلسفي لا يخضع إلّا لقوانين العقل ومنهج البحث المتفق مع الفعل الفلسفي نفسه، وعليه نقدم ما نصل إليه من خلال البحث الفلسفي من نتائج دون إهتمامنا بإتفاقها مع ما نريد ونرغب.

ولا شك أننا نريد ونرغب أن تحقق الثورات العربية غاياتها، وأن تصل إلى القصد والمراد وأن تكون النتائج على قدر التضحيات ليعيش

شعبنا في نظام عادل وفي عالم أفضل، وأن يشارك بقوة في إدارة سياسة عالمنا المعاصر.

نحن جزءٌ من هذا العالم. من مشكلاته ومن حلول هذه المشكلات. نشارك في آلامه وفي آماله، في صناعة حاضره ومستقبله، مثل كل الأمم والشعوب الحرّة المدعوّة للتعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، وللتعارف وتبادل المصالح والقيم. والتعارف عندنا في معناه القرآني، هو المحبة في أوسع معانيها الإنسانية ونختار من النماذج ما يحقق هذه الغايات ولعلنا نصنع بدورنا النموذج الذي يقدّم نفسه مثالاً صالحاً لإنقاذ عالم يعاني من فساد نظامه الدولي ويحتاج إلى الإنقاذ والإصلاح..

في النظام الإقليمي العربي الجديد

لقد إخترنا أن يكون هذا الفصل وعنوانه «النظام الإقليمي العربي الجديد» بمثابة خاتمة تتحصل فيها النتائج العامة والأكثر حضوراً لأبحاث هذا الكتاب، وقد بحث، على قدر المستطاع الإنساني، في المبادىء والعلل الأولى للثورات العربية، الناشئة عن الصحوة الإسلامية العامة، وإستطاعت هذه الثورات بفعل حركتها الدينامية وغاياتها المشروعة المرتبطة بأصولها وعللها ومبادئها الأولى وذلك عبر وصول الحركات الإسلامية ذات المنشأ من حاضنتها الأم حركة الإخوان المسلمين إلى الحكم. وأنشأت دساتير جديدة، وأقامت مجالس منتخبة وحكومات تحظى بمشروعية صريحة البيان وعبر حركتها الدينامية تتفاعل مع نماذج معتبرة محيطة بها في العالم الإسلامي. إستبعدنا منها نماذج ودرسنا إحتمالات النموذجين التركي والإيراني، وأغفلنا دراسة النموذج الباكستاني، لأسباب تتعلق بتجاوز الحركات الإسلامية الحاكمة لشروط

هذا النموذج خاصة بعد تبيان موقع الجيش والقوات المسلحة في كلٍ من تونس ومصر. وأبقينا النموذج المصري باعتباره نموذج ذاتي يخضع لمجريات التجربة وفق حركته الدينامية، وإن كان قصدنا، ترك مناقشة هذا النموذج لمبحث النظام الإقليمي العربي الجديد.

إنَّ التغيير الذي أصاب النظام العربي القديم موصول الفعل بالتغيير القادم للنظام الإقليمي العربي، لأن عملية التغيير ليست محلية الفعل تتموضع في المكان المحدد ولا تنفذُ منه إلى محيطه الجغرافي ـ السياسي الطبيعي.

لقد تحدث ماكندر وهو واحد من كبار رواد الجغرافية السياسية منذ قرن عن شواغل عولمة التغيير بقوله.

«من الآن فصاعداً بعد أن ولى عصر كولومبوس، بات علينا أن نتعامل مع نظام سياسي محكم، يتسم بنظرة شمولية تغطي الكرة الأرضية كلها، ذلك لأن كل إرهاصة للقوى الاجتماعية في أي ركن من أركان المعمورة لن يقتصر صداها على مدار محيط نقطة إنفجارها، وإنما سوف يتجاوزها إلى أقاصي الأرض»(١).

يتحدث ولارشتين عن نظم التغيير ويضعها في ثلاث كيانات رئيسية في أساس أسلوب الإنتاج في بعد أكثر رحابة من المفهوم الماركسي التقليدي. وهذه النظم هي النظام الصغير الذي يقوم على تبادل الإنتاج وهو الأصل تاريخياً والنموذج الثاني هو الإمبراطوريات العالمية World empire التي استفحل أمرها نتيجة لتوزيع فائض الإنتاج أما النظام الثالث فهو نظام الإقتصاد العالمي World elonomy الذي يعتمد نمط الإنتاج الرأسمالي ومعيار الانتاج فيه هو مبدأ الربحيّة.

---

(١) بيترتايلور تولف فلنت، الجغرافية السياسية عالم المعرفة عدد رقم ٢٨٢. ص٢١.

إن تطور الجغرافية السياسية وفق الإنتاج، ربط مصير الدولة القومية والوحدات الإقليمية بتطور العولمة وفق آلية النظام الاقتصادي وطرح مصير الدول الإقليمية في ظل شروط العولمة. الدول الإقليمية في ظل شروط العولمة.

تعد الفكرة القائلة إن سلطة الدول تتعرض للتآكل أكثر قدماً بكثير من الجدل الراهن حول العولمة: فنجد أن دوتيش (١٩٨١) يرى دخول العالم «عصر الذرة» العام ١٩٤٥ كان معناه أن الدول لم تعد قادرة على القيام بوظيفتها الأكثر أساسية والمتمثلة في الدفاع عن شعوبها. كذلك طرح براون - في كتابه «عالم بلا حدود، ١٩٧٣»، «قائمة» للمشكلات بالنسبة للبشرية تتجاوز إطار الدولة الإقليمية، مثل الأزمة البيئية، والانفجار السكاني، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء. وقد سلط مزيداً من الضوء على تنامي ظاهرة الاعتماد الاقتصادي المتبادل للعالم، وذهب إلى أن «السيادة القومية يضحى بها بالتدريج ولكن بإطراد لمصلحة الوفرة (١٨٧ : ١٩٧٣). ومثلما هي حال العولمة اليوم، تساءل هؤلاء الكتاب عما إذا كانت نهاية الدولة الإقليمية والنظام الجامع للدول قد أصبحا ماثلين في الأفق؟ وهل أصبحت نهاية الدولة وشيكة؟

ماذا لو أخذنا الإتحاد الأوروبي كنموذج للنظم الإقليمية مثالاً لشروط قيام النظم الإقليمية في شروط العولمة.

يقول بيتر تيلور، وكولن فلنت في كتاب الجغرافية السياسية لعالمنا المعاصر وأحد أمثلة ذلك إقامة الاتحاد الأوروبي EU. لقد كان هناك رأيان منفصلان فيما يتعلق بدور الاتحاد: فهؤلاء الذين رغبوا في الاحتفاظ بأقصى قدر من سيادة الدولة اقترحوا صيغة «ما بين حكومية» (قوامها العلاقة بين مجموعة الحكومات)، وطرحوا رؤية حول «أوروبا أمم» ويرى

أنصار هذه الصيغة «ما بين الحكومية» الاتحاد الأوروبي على نحو مجرد مجموع لأجزائه، وحيث القرارات تتطلب إجماع كل الدول الأعضاء. ومن ناحية أخرى، رأى دعاة النظرية المتجاوزة للقومية Supernationalists في قيام الاتحاد سيادة أقل للدول وقرارات أكثر ارتباطاً بالإطار المؤسسي للاتحاد القائم بينها. ومن ثم طرحوا رؤية حول «ولايات متحدة أوروبية». وفي بداية مسيرة الاتحاد، كان المنظور الأول هو السائد بين الدول الأعضاء، غير أن الأمر اختلف في السنوات الأخيرة حيث أسند المزيد من المهام والوظائف للاتحاد. وقد تمثل ميدان الصراع الرئيسي بين «المابين حكوميين» - مثل الموقف البريطاني - ودعاة تجاوز القومية (كالألمان) في الأساليب التي ينبغي اتباعها في التصويت خلال إجتماعات الوزراء الممثلين للدول الأعضاء، فالدول المؤيدة للاتجاه الأول رأت أن تحتفظ الدول الأكبر في الاتحاد بسلطة الفيتو بالنسبة للقرارات الرئيسية، في حين رأت الدول المؤيدة للتوجه الثاني أن تصدر القرارات بالأغلبية العادية للأصوات(١).

لن نذهب إلى إختيار ما نقله عبد الباسط سيدا في كتابه الوضعية المنطقية والتراث العربي، عن زكي نجيب محمود عن إعتبار الحضارة الغربية الرأسمالية النموذج المثالي الذي ينبغي أن يقتدي به المجتمع العربي.

«لقد وجدنا زكي نجيب محمود يقول: «إنه لعزيز على نفسي أن أقولها صريحة، وإنه كذلك لعزيز على نفوس القراء أن يسمعوها، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته، وهو أن نموذج القياس إنما هو الحياة العصرية كما

(١) إنظر بيترتايلور، تولف فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، عالم المعرفة عدد رقم ٢٨٢.

تعاش اليوم في بعض أجزاء أوروبا وأميركا، فقد شاء الله أن يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة، كما كان ينبوعها في أرضنا ذات يوم».

ووجدناه يقول كذلك: «إننا لولا علوم الغرب وعلماؤه لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى».

ووجدناه يقول أيضاً: «المشكلة الكبرى الآن هي كيف نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنية والصناعة؟».

إضافة إلى هذه المسألة، هناك مسألة أخرى تخص ما نحن بصدده دراسته الآن، وهي تتحدد بالسؤال التالي: ألا تتضمن الحضارة الغربية تناقضاتٍ وأضداداً كتلك التي يضمها التراث العربي الإسلامي؟

والجواب عندنا هو: نعم، فالحضارة الغربية التي نشاهد تطبيقاتها اليوم: تتضمن تناقضات وأضداداً عديدة، وينبغي علينا حينما نقرر أنّ حلّ مشكلاتنا متوقف على الاستفادة من تلك الحضارة السائدة اليوم في أوروبا وأميركا، أن نحدد أي إتجاه من تلك الحضارة نريد؟

أهو الاتجاه الرأسمالي؟ أم الاتجاه الاشتراكي؟

إن زكي نجيب محمود لا يحاول أن يقترب من هذه الأمور، وإنما يكتفي بالقول: إن «المشكلة الكبرى الآن هي كيف نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنية والصناعة». ».

ويضيف. . . ورأيه هذا يذكرنا بآراء بعض منظري النظام الرأسمالي الذين يرون أن الاختلافات ستُلغى تدريجياً بين النظامين الاشتراكي والراسمالي في ظل المجتمعات الصناعية، التي ستجمع بين مزايا النظامين. فهو _ زكي نجيب محمود _ يتفق مع هؤلاء على أن التقنية هي

البلسم السحري لجميع الجروح، وهو من أجل ذلك يريد منا أن نأخذ منها ما بوسعنا أن نأخذه.

ولكن هل التقنية هي مجرد تقنية؟ أم أنها أكثر من ذلك؟

إن زكي نجيب محمود يشير بشكل سريع وعابر إلى أن التقنية ليست مجرّد تقنية، وإنما هي حضارة وثقافة أيضاً، وذلك حينما يقول: «إن الآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما هي علم مجسّد، ومهارة مركّزة، إنما هي الحضارة والثقافة».

لكننا إذا ما سألناه: حضارة من تقصد؟ وثقافة من؟

لن نجد لديه أي تحديد للحضارة والثقافة اللتين يريدهما سوى حضارة «الغرب» وثقافة «الغرب».

وهنا سنبيح لأنفسنا استخدام اللغة المنطقية التي يجيدها زكي نجيب محمود لنقول: إن جملة «ألإستفادة من حضارة الغرب لحل مشكلاتنا»، ليست بقضية ذات معنى، ولن تصبح قضية ذات معنى إلا بعد أن تحدد بنظام معين يمثله مجتمع من المجتمعات، يسير وفق ذلك النظام، كأن نقول مثلاً، حضارة الولايات المتحدة الأميركية، أو حضارة تشيكوسلوفاكيا، أو حضارة فرنسا.... إلخ»(١).

دعنا من خيارات زكي نجيب محمود، وذلك كان في زمن النظام العربي القديم ولكن ما الموقف من هذه النماذج الغربية في النظام العربي الجديد، والحرمات الإسلامية تدير دفة هذا النظام. ولكن ألا تكون الحركات الإسلامية في قيادة النظام العربي الجديد مسؤولة عن تعيين خياراتها البديلة في السياسة والاقتصاد والثقافة والأمن. من ناحية أخرى

(١) عبدالباسط سيدا، الوضعية المنطقيّة والتراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود دار الفارابي بيروت ١٩٩٠. ص٢٦٦ - ٢٦٨.

هل هذه القيادات الإسلامية الجديدة تملك الإرادة والوسيلة الناجحة في إنتاج خياراتها؟ وهل نجدها متروكة لوحدها تختار بحرية ما تختار من نظام توائم فيه بين الفكر الإسلامي والواقع المعاصر وهل لديها قدرة مقاومة شروط التغيير المتلفت خارج مكان الجغرافية السياسية المحددة.

يقول مؤلف كتاب الجغرافية السياسية المعاصرة: «إن جغرافيتنا السياسية هذه كما يتضح من إسم نهجنا في دراستها تتجاوز مجرد التركيز على الدولة. ومن الواضح أن بعض الأفكار لا تندثر أبداً ما دام البعض يجد فيها نفعية إيديولوجية ولن نستطيع فهم الإمبريالية دون أن نفهم أولاً ميراثها الثوري، إن تداخل الصراع الطبيعي على مستوى الدولة مع صراع الأطراف على الساحة العالمية، من خلال التبادل غير المتكافىء، هو الذي ينتج التطور غير المتكافىء الذي يميز عالمنا الحاضر. وليس هناك فهم صحيح للدولة إلا بوصفها إستجابة لحاجات بعض القوى الإجتماعية على حساب قوى إجتماعية أخرى.

ويضيف المؤلفان: من دون الدول الإقليمية لا مجال للحديث عن نظام رأسمالي. تلكم هي طبيعة فترات الانتقال الجيويولينيكية حيث يصبح المستحيل أمراً ممكناً».

الأمور إذن ليست ببساطة أن يشعر اللاعب الثاني أنه في أهمية اللاعب الأول، لأن اللعبة حتى تجري تحتاج إلى لاعبين إثنين. لا لاعب واحد، يرن في السماعة صوت البراغماتية الاميركية، من يلعب يفز.

درسنا في الكتاب طبيعة النظام العربي القديم وقلنا أنه نظام مأزوم. وقلنا أن أزمة هذا النظام واحدة من أسباب قيام الثورة عليه لتغييره ودرسنا ما يلزم من الأمور العامة الفلسفية لفهم جوهر هذا التغيير وغايته، ومآلات الثورات العربية والخيارات بين النماذج المتوفرة للاستفادة منها. وفي

معالجة موضوع الوحدة العربية قلنا أن الوحدة العربية تشكل التيار الاساسي في التاريخ العربي منذ فجر الإسلام حتى الآن، تلك هي مقولة منير شفيق لكن السؤال الذي يواجه الوحدة العربية، يقوم على طبيعة العلاقة المكتسبة بين النظام القطري العربي، والنظام الإقليمي العربي في دائرته الإسلامية الكبرى. لقد ناقشنا في كتابنا «تحديات الإصلاح والتنمية النظام الدولي والشرق الأوسط الكبير» هذه الإشكالية على قاعدة إحتمال نشوء نوع من النظام الواحد للدائرتين العربية والإسلاميَّة وفق الخصائص المميزة بهما وإتضح أن النظام العربي وليد في حاضنة دائرته الإسلامية وإذا كانت آلام ولادته نشأت عن إنفصاله عنها، كما بينا في تعريفه، فإنه لا يزال ويبق الصلة بصورة الحاضنة، ولعل في إدراك أزمته ما يتكون من عملية الإنفصال القصيرية، ولعل في إصلاحه ما تجعل في عودته إلى حاضنته الأصلية(١).

يدافع د. محمد عابد الجابري عن ضرورة الإنطلاق من القطرية إلى الوحدة القومية ويرى أن كل تفكير في الوحدة العربية، اليوم أو غداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وإنتهت، تفكير تم تعديه، ولم يعد إطلاقاً أية وظيفة ولا أية مهمة.

ويذهب الجابري إلى ضرورة ضرورة دمقرطة الفكرة القومية يقول متسائلاً:

«قد يقول قائل: إنك بربط الفكر القومي بالديمقراطية هذا النوع من الربط تنزع منه قوَّته الايديولوجية، القوة التي تحقق بها «الأيديولوجيا» هيمنتها. وأقول: أنا أعي هذا تماماً، ولكني أفضل الوصول إلى الهيمنة

(١) إنظر د. طراد حماده، تحديات الاصلاح والتنمية النظام الدولي والشرق الأوسط الكبير دار المحجة البيضاء بيروت ٢٠٥.

بطريق الديمقراطية لأنها وحدها الطريق التي تجعل منها هيمنة مشروعة أما الطرق الأخرى فهي لا تؤدي في مثل وضعنا العربي الراهن إلا إلى تداول الاستبداد.

لا أكتم القارىء أنني أحِس، كلما وجهت تفكيري إلى قضية «الديمقراطية» في الوطن العربي، القديم منه والحديث والمعاصر، أُحِسُّ وكأنني أريد إقحام عنصر «غريب» في جسمه. غير أن ما يجعلني أقاوم هذا الاحساس، ولا أستسلم له، هو إيماني بأن لا شيء يبرر الحكم بأن هذا الجسم «يرفض» بطبيعته ذلك العنصر «الغريب» عنه: الديمقراطية(١).

أما فكرة «الإقليم القاعدة» فهي مقولة غير علمية، غير إجرائية يقول الجابري:

وبعد، فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاتها بل من أجل ما ستشبعه من حاجات وتحققه من منافع وتستجِيبُ له من ضرورات. فعلى أساس إبراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل إقناع أو إقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً. إنه بدون هذا ستبقى كما كانت، حلماً ايديولوجياً رومانسياً يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر. في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

من الأفكار التي راجت في العقدين الأخيرين، وفي إطار «التنظير» للوحدة العربية، فكرة «الإقليم القاعدة»، وهي فكرة تربط إمكانية تحقق الوحدة العربية ببروز أحد الأقطار العربية، المؤهلة لذلك، كقطر يدعو للوحدة ويجذب الأقطار العربية الأخرى إليها، فهو المتزعم لفكرة الوحدة «والقاعدة» التي تتأسس عليها (القاعدة هنا بمعنى قاعدة الهرم وليس بمعنى

---

(١) د. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربيّة ص ٢١٠.

القاعدة النحوية). وهذه الفكرة مستلهمة مما سمّي بـ «التجارب الوحدوية» في بعض البلدان الأوروبية كألمانيا وايطاليا، كما أنها تستعيد بشكل مباشر تجربة الوحدة المصرية _ السورية حيث برزت مصر بقيادة جمال عبد الناصر كـ «إقليم قاعدة» لوحدة عربية أَعَمَّ وأشمل.

إن فكرة «الاقليم القاعدة» هي من الأفكار والمفاهيم والشعارات التي يجب أن يُعاد فيها النظر بصراحة وبكيفية جذرية إذا نحن أردنا فعلاً الاتجاه، اتجاهاً عملياً وسليماً، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي بالصورة التي تجعله مواكباً للتطورات التي حصلت والتي ستحصل».

ويقارن الجابري بين التجربة العربيّة وتجربة الوحدة الأوروبيّة بادىء ذي بدء يجب القول إنه بغضّ النظر عن الفوارق الجوهرية بين الوحدة الايطالية والألمانية وبين الوحدة العربية، وبصرف النظر كذلك عن الملابسات والظروف التي أحاطت بإعلان الوحدة بين مصر وسوريا والملابسات والظروف التي أدت إلى إنفصام سوريا عنها، يجب القول إن فكرة «الإقليم القاعدة» تنبني على آلية ايبيستيمولوجية (معرفية) خاطئة فاسدة، آلية قياس الوحدة العربية المنشودة على «الوحدة» التي تحققت في هذا القطر أو ذاك، في هذه المنطقة أو تلك. ومَكْمَنُ الخطأ في هذه الآلية المعرفية يعرفه جميع المؤرخين وجميع أولئك الذين لهم علاقة مع فلسفة العلوم ومناهجها. ذلك إنه من المقرر المعروف في علم منهجية التاريخ أن ما يميز الحادثة التاريخية عن الحوادث الطبيعية والاجتماعية هي أنها حادثة فريدة لا تتكرر. إن عملية الوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادثة تاريخية فريدة مقيدة بزمانها وظروفها تماماً مثل وفاة ملك أو إعلان حرب. ومثل هذه الحوادث التاريخية تحدث مرة واحدة»[١].

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

الوحدة العربية هي التيار الأساسي، لا بدّ من العودة إلى الحاضنة الإسلامية الانطلاق من القطرية إلى الوحدة القومية ودمقرطة القومية، ورفض فكرة «الإقليم القاعدة» كمقولة غير علمية وغير إجرائية، تلك كانت من ضجة الفكر في صف النظام الاقليمي العربي القديم.

الآن والثورات العربيَّة أقامت حكمها في أقطار عربية عدّة، تقودها الحركات الإسلامية وبشكل خاص حركة الإخوان المسلمين، وتحيط بها أنظمة إسلامية وأخرى ذات ميول إسلامية معلنة أو مضمرة كما هو الحال في النظام الإسلامي الصريح في إيران، والنظم الأخرى في تركيا وباكستان والسودان ما الذي يمنع من إعادة الاعتبار لفكرة العودة إلى نظام إقليمي واحد في دائرتيه العربية والإسلامية.

في الواقع، ما كنا لنشغل هذا الكتاب في دراسة النماذج المختارة لولا أننا نصوّب على قراءة مستقبل النظام الإقليمي العربي في دائرته الإسلامية الكبرى. حتى يستطيع من هذا الموقع أن يحفظ كيانه ونظامه وإستقلاله وقدراته ويشارك من موقع القوة في إدارة شؤون هذا العالم. بل إننا نذهب أبعد من ذلك بالقول أنه وفق طبيعة النموذج المختار يمكن قراءة مستقبل النظام الإقليمي العربي. لقد عرضنا نموذج مجلس التعاون الخليجي وتلك فكرة مؤيدة من الولايات المتحدة الاميركية والغرب الأوروبي، ولكنها تسلب النظام الاقليمي العربي هويته كنظام إقليمي فاعل، وقدرته على المشاركة في لعبة الأمم. ونرى أن اختيار النموذج التركي يضعنا مع إشكالية الدولة العلمانية، والعلاقات مع الغرب، يعني مع النموذج الغربي في المستويين الاقتصادي والأمني. إضافة إلى فعالية النظام الإقليمي العربي داخل دائرته الإسلامية نفسها. لأن الدول العربية كانت ولايات عثمانية حتى فترة الإستقلال والعودة ملتبسة بين نشوء العثمانية الجديدة أو فكرة تعريب تركيا والفكرتان لا يضعان نظام إقليمي

عربي فاعل في دائرته الإسلامية. يبقى إختيار النموذج الإيراني وقد يرد هنا أنه القادر على إثبات وجود حكم إسلامي ومساعد قوي على إقامة ما ذهبنا إليه من نظام إقليمي واحد في دائرتيه العربية والإسلامية. ذلك يعني أن كل شعب من الشعوب الإسلامية يحفظ كيانه القومي في دائرته الإسلامية الحاضنة.

إن النموذج الإيراني، يبدو من وجهة نظر المصلحة القومية العربية المحضة الأكثر ضمانة لقيام نظام إقليمي تعاوني بين الشعوب والدول الإسلامية قادرٌ على حفظ كيانه وهويته والمشاركة من موقع القوة في إدارة شؤون هذا العالم.

لإيضاح هذه الخلاصة الفكرية يلزم مناقشة أمرين:

١) على قاعدة الحركة الدينامية للثورات العربية، دراسة المستقبل ومعرفة إحتمال إنشاء نموذج عربي للنظام الجديد، تلعب فيه مصر دور «الإقليم القاعدة» الذي سبق للجابري رفضه، لإعتبارات نبعد عنها الحاسية الشهيرة بين كل من المشرق والمغرب العربي لأن الجابري يبني مقولته على فشل التجربة الوحدوية بين مصر وسوريا مع أنه وضع كتاب عن المغرب الكبير.

٢) الإتفاق على المستوى النظري والواقع بين قيام نظام إقليمي، وواقع السياسات الدولية الراهنة وهل ثمة إحياء للإقليمية في السياقات الجديدة للتفاعل الدولي.

لسنا بحاجة للتذكر بدور مصر الفاعل والأساسي في النظام الإقليمي العربي وقد تناولنا هذا الدور في مبحث وقائع الثورة المصرية. ولسنا بحاجة للتذكير أيضاً، بالدور الذي تلعبه حركة الإخوان المسلمين المصرية المنشأ والحاضنة الأم للحركات الإسلامية في البلدان العربية الأخرى.

ولعلنا نعطي أهمية مضاعفة لقدرة المجتمع المصري في ديناميته الثورية على إبداع النماذج في الحكم. وللمكانة التي تشغلها مصر، في الوجدان العربي. ولكن الأمر يتوقف على تطورات الثورة المصرية نفسها وقدرة حركة الإخوان المسلمين في حل الإشكالات المتعلقة بالدولة والثورة والدستور والشريعة والحريات والتنمية، والديمقراطية والشورى والعلاقات المستقبلية داخل الحركات الإسلامية نفسها بين حركة الإخوان والحركات السلفيّة، ومشكلة التعددية، الدينية ووحدة المجتمع المصري والحلول الإبداعية النظرية وتطويرها عن مبادىء المؤسسين، العالمين الإسلاميين حسن البنا، وسيد قطب إضافة إلى إشكالية حزب التحرير الإسلامي. وفكر تقي الدين النبهاني.

يضاف إلى ما تقدم، يلزم معرفة حركة الفكر الإسلامي وتمايزه، بين راشد الغنوشي، وحسن الترابي، والشيخ القرضاوي، وقادة الإخوان الجدد، وكيف ستكون عليه العلاقة بين علماء الأزهر الشريف وجامع الزيتونة مثلاً. وحركة الإجتهاد والموقف من التيارات السلفية المتشددة. وأكثر من ذلك كله يجب معرفة مستوى الضرر على مستوى البنية الفكرية الذي أحدثته الحركة الوهابيّة ودعاتها، وشيوخ الفتوى وإشكالية التكفير والهجرة وكذلك تطوير مفهوم العلاقة بين الحاكمية والحكومة وبين دار الإسلام والجاهلية، والموقف من أهل الكتاب وحقوق الإنسان، وتمكين المرأة، وعلاقة الدين بالسياسة، وتطبيق الشريعة وطبيعة الدولة المدنية. هذه الأسئلة يلزم الإجابة عليها وحل إشكالياتها النظرية والواقعية، ومسألة التطبيق في ممارسة السلطة. يلزم كذلك معرفة الموقف من المقاومة وتحرير فلسطين، والتسويات السلمية ومسائل الدفاع الوطني إلى جانب المشكلات المتعلقة بالإقتصاد والتعليم والعدالة الاجتماعية والتربية والتعليم والثقافة والإعلام، والتواصل الاجتماعي والدعاية والاعلان،

ومسائل الآداب والعلوم والفنون الجميلة، والسياسة الخارجية والعلاقات الدولية وتبادل القيم والمصالح مع هذا العالم.

أمام السلطات الجديدة في مصر مرحلة طويلة من التجارب والاختبارات والخيارات المتعددة، وفي عالم يتسم بحرية حركة تبادل السلع والأفكار والمصالح والقيم لا يمكن منع المؤثرات والتفاعلات والأخذ من دروس وعبر وخبرات تجارب الآخرين. تلك مشكلة حركة الإخوان المسلمين وتحديات السلطة في مصر لا يمكن إلا تقدير انتقال الشعب المصري وأي شعب آخر إلى مرحلة التغيير بالديموقراطية السلمية فبعد حراك الشارع في «ثورة ٢٥ يناير» حان الوقت للانتقال من الشارع والشرعية الثورية إلى شرعية صندوق الانتخاب الذي ينقل البلاد إلى مرحلة بناء الدولة من جديد.

«لم تكن عملية الانتقال إلى مرحلة الشرعية الديموقراطية سهلة. وهي لم تكتمل بعد. وقد تكتمل وقد لا تكتمل. فالدور الذي تصدى له المجلس العسكري لم يعكس إرتياحاً لدى الشعب، لجهة احترام العملية الديموقراطية. ومع ذلك فإن الكرة الآن، موجودة في حلبة الإخوان المسلمين الذين لم يكن أداؤهم منذ بدء الثورة واضحاً. دخلوا في مفاوضات مع الرئيس السابق حسني مبارك فيما كانت الثورة القائمة. ولما فشلت انضموا إلى الثورة. يعني أن الإخوان لم يكونوا شرارة الثورة وإن أعطوها لاحقاً زخماً مهماً.

وفي مرحلة ما بعد إسقاط مبارك، تميز آداء «الإخوان» بالارتباك والتردد والتناقض.

أطلقوا وعوداً ثم ما لبثوا أن تراجعوا عنها. ترشحوا على كل مقاعد مجلس الشعب بعدما كانوا قد قالوا أنهم سيكتفون بالترشح على ٤٠ _ ٤٥

في المئة من مقاعده. بل ترشح الإخوان على المقاعد المخصصة للمستقلين وحصدوا جزءاً كبيراً منها وهو ما يخالف القانون الانتخابي. ترشحوا لوضع دستور جديد حيث شكلوا غالبيتها مع السلفيين بعدما كان اتفاق على عدم غلبتهم في عضوية اللجنة.

تواجه مصر وضعاً جديداً وصعباً ومعقداً وخطيراً. ذلك أن الثورة والتغيير في مصر ليس كأي تغيير في دولة عربية أخرى. مصر قلب العالم العربي وعندما تتحرك يكون لحراكها أثر كبير والعكس أيضاً صحيح. ولقد كانت تجربة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر مثالاً على ما يمكن أن تحدثه مصر أن استيقظت. كما كانت تجربة أنور السادات مع كمب دايفيد مثالاً على الأثر السلبي على الواقع العربي عندما تنسحب مصر من دورها.

إن التحديات التي تواجهها مصر في المرحلة الحالية كبيرة جداً. وتحتاج إلى إرادة شعبية أقوى وإرادة سياسية لا تخشى ركوب المخاطر. وهي عملية ستكون كلفتها أقل بكثير من كلفة استمرار مصر ضعيفة ومرتهنة ومجردة من دورها الوطني والقومي(١).

حركة الإخوة المسلمين وصناعة النموذج المصري

أتاحت ثورة «٢٥ يناير» ٢٠١١ في مصر لجماعة «الاخوان المسلمين» حرية في التحرك السياسي العلني والجماهيري سواء من خلال المشاركة في التظاهرات المليونية في ميدان التحرير في القاهرة والمدن المصرية الأخرى أو عبر تأسيسها لحزب «الحرية والعدالة» كحزب يعبّر عن فكرها وأهدافها السياسية، ما مكّنها من الفوز بأغلبية نسبية في مجلسي الشعب

---

(١) هيثم مزاحم: الإخوان المسلمون من التنظيم السري إلى الرئاسة، مجلة شؤون الأوسط عدد رقم ١٤٢ ص٢١.

والشورى وفي المجلس التأسيسي للدستور، ومن ثم فوز مرشحها الدكتور محمد مرسي في انتخابات الرئاسة.

نشأة الإخوان المسلمين

نشأت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ كحركة دينية إحيائية وكان مؤسسها الشيخ حسن البنا قريباً من الصوفية في شبابه الباكر حين انضم إلى الطريقة الحصافية، متأثراً بحلقة الذكر التي كان يقيمها الحصافيون عقب صلاة العشاء بأصواتها المنسقة ونشيدها الجميل. كما تأثر بكتاب شيخ الطريقة حسنين الحصافي، المعنوّن «المنهل الصافي في مناقب حسنين الحصافي».

يرى الباحث المصري الدكتور وحيد عبد المجيد، في كتابه «الإخوان المسلمون بين الماضي والمستقبل» الصادر عام ٢٠١٠، أنه بخلاف ما يعتقده البعض أن «جماعة الإخوان المسلمين» نشأت دينية ثم تحوّلت إلى العمل السياسي عام ١٩٣٨، فإن هذه الدعوة الدينية امتزجت عند المرشد حسن البنا بالفكرة السياسية منذ اليوم الأول لتأسيس الجماعة فالتقسيم الزمني الصارم إلى مرحلتين متمايزتين، قبل عام ١٩٣٨ وما بعده، لا أساس له في شخصية البنا وسيرته. ويضيف أن المؤتمر الخامس للجماعة الذي عقد في أيار/مايو ١٩٣٨ لم يكن «أكثر من إعلان دخول للمعترك السياسي، ولم تكن أهداف مؤسس الجماعة الإمام حسن البنا صغيرة وكبرت، بل إن الجماعة التي اعتمد عليها لتحقيق هذه الأهداف كانت كبيرة منذ البداية». وكان تأييد الإخوان لثورة ١٩٣٦ الفلسطينية كاشفاً أن توجهها السياسي لا يقتصر على مصر، بل لا يقف عند حدود فلسطين، التي ساهمت قضيتها في تعزيز دور الإخوان وزيادة شعبيتهم.

وعلى الرغم من أن الهدف الذي حدده البنا للنظام الخاص هو

مواجهة الاحتلال البريطاني في مصر، ومساعدة المجاهدين في فلسطين، فإن النظام الخاص نقل حركة الإخوان إلى مرحلة جديدة اتسمت بالعنف، وخصوصاً في الفترة ما بين عامي ١٩٤٤ و ١٩٤٨، إذ أدى تفاقم الوضع في فلسطين إلى التوسّع في التدريب العسكري تحت شعار الإعداد للجهاد في سبيل القضية. التنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

بعد سنوات قليلة من تأسيس جماعة الإخوان المسلمين إنطلقت الجماعة من مصر إلى خارجها، وكانت البداية إلى الأردن، ثم إلى الدول العربية القريبة جغرافياً من مصر. وسرعان ما انتشر فكر هذه الجماعة، فنشأت جماعات أخرى تحمل فكر الإخوان في الكثير من الدول، ووصلت الآن إلى ٧٢ دولة تضم كل الدول العربية ودولاً إسلامية وغير إسلامية في القارات الست.

ويرى الباحث وحيد عبد المجيد أن ما يجمع هذه التنظيمات على امتداد العالم والعالم العربي خصوصاً، هو أقل بكثير مما يفصل بينها. كما أنه لم يحدث في أي وقت أن كانت هناك سياسة عامة ومواقف موحّدة لتنظيمات «الإخوان» تجاه القضايا المختلفة، ربما باستثناء قضية فلسطين.

ويشير عبد المجيد إلى أن الجامع الرئيسي في حركة التنظيم الدولي للإخوان هو أنه فكرة عامة وإنتماء فضفاض وشعور بالتضامن والتساند، وحلم في رفع الراية المشتركة في سماء بلاد الأمة الإسلامية على امتدادها.

أما الفاصل الرئيسي بين تنظيمات الإخوان فهو السياسة بمتغيراتها وتحوّلاتها وتقلّباتها، والمؤثرات الداخلية التي تختلف من بلد إلى آخر، والقضايا التي يتعين التعامل معها، على تنوّعها وتباينها من حالة إلى أخرى. وبالتالي فإن التنظيم الدولي لا يزيد عن كونه رابطة عامة معنوية، ولا يجوز اعتباره تنظيماً إلا على سبيل المجاز.

ومن الخلافات بين التنظيمات القطرية الإخوانية: الموقف من الكفاح المسلح في فلسطين عقب هزيمة ١٩٦٧، والصراع بين «الإخوان» والسلطة في سوريا في ثمانينيات القرن العشرين، والموقف من أزمة الغزو العراقي للكويت، وهي نماذج يستدل فيها الباحث عبد المجيد كدليل على عدم وجود تنظيم حقيقي قوي على المستوى الدولي. إذ أثبتت تنظيمات «الإخوان» «افتقادها إلى قنوات للحوار الجاد وآليات لحل الخلافات التي يمكن أن تتفاقم وتسيء إلى الحركة في مجملها»، على حدّ قوله. لكن بعض الباحثين يرى أن ثمة تنظيماً دولياً للإخوان المسلمين يشرف على التنظيمات في جميع الأقطار وينظّم عملها وينسّق بينها.

«برنامج الإخوان المسلمين»

أثار أول مشروع طرحه «الإخوان المسلمون» عام ٢٠٠٧ لبرنامج حزبهم، الذي لم يتأسس أنذاك، جدلاً واسعاً. فكان هذا أول برنامج يقدمه «الإخوان» منذ عام ١٩٥٣ عندما قدموا برنامجاً مقتضباً لم يستكملوه بسبب التدهور السريع في علاقتهم بنظام ثورة يوليو وصولاً إلى إتهامهم بمحاولة اغتيال عبد الناصر وشنّ حملة أمنية واسعة ضدهم. من هنا كان هناك شوق عارم لمعرفة رؤية «الإخوان» للحاضر والمستقبل في صورة متكاملة وفي وثيقة واحدة، بمنأى عن الغموض الذي اكتنف توجّهاتهم تجاه بعض القضايا لفترة طويلة. وشهد الجدل الذي أثاره هذا المشروع إنتقادات حادة لبعض بنوده وهجوماً شديداً تجاوزه إلى الطعن في أهداف الجماعة ونواياها.

يسجّل وحيد عبد المجيد ملاحظتين أوليتين هما أن ما طرحه «الإخوان» كان مشروعاً مقترحاً لبرنامج الإصلاح طلبوا فيه من أهل الرأي والفكر تقديم مقترحات حوله من أجل التعاون لتحقيق النهضة الشاملة،

وهذا توجّه إيجابي ينطوي على الانفتاح تجاه الآخر. لكن المطروح لم يكن برنامجاً نهائياً بل مشروع برنامج كما أسماه المرشد العام أنذاك محمد مهدي عاكف.

أما الملاحظة الثانية فهي أن إقدام «الإخوان» على إعلان برنامجهم كان خطوة إيجابية بغض النظر عن أي اتفاق أو اختلاف وبمنأى عما يمثّله من تقدم أو تراجع مقارنة ببعض المواقف التي تبنّوها في السنوات الماضية.

أما القضيتان في البرنامج اللتان أثارتا ردود فعل كبيرة فهما طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين، وموقع الأقباط والنساء فيها، وهما قضيتان حاكمتان يتوقف عليهما مدى استعداد «الإخوان» للاندماج في نظام سياسي يدموقراطي يتطلع إليه الكثير من النخب المصرية، والتوافق مع الأحزاب والقوى الأخرى على مقوّمات أساسية لهذا النظام.

فقد جاء في الباب الأول من المشروع، المسمى «الأهداف»: وهي «تحقيق الإصلاح السياسي والدستوري وإطلاق الحريات العامة وإقرار مبدأ تداول السلطة طبقاً للدستور الذي يقره الشعب بحرية وشفافية واعتبار الأمة مصدر السلطات».

أما النقطة الثانية وهي حظر تولي الأقباط والنساء رئاسة الدولة في النظام الرئاسي، ورئاسة الوزراء في النظام البرلماني، فلم تقنع تفسيرات الإخوان للذين يخشون أن يؤدي هذا المشروع إلى دولة دينية.

يرى عبد المجيد «أن المسألة الديموقراطية عقدة أساسية بالنسبة إلى تيار الإخوان المسلمين منذ تأسيسه، وما زالت هذه العقدة مستمرة، فالإصرار على مرجعية أحادية للنظام السياسي هي الشريعة الإسلامية لا ينسجم مع أحد أهم مقوّمات الديموقراطية التعددية التنافسية المفتوحة».

ويشير إلى ارتباك الإخوان على مدى نحو ثمانية عقود بين مبدأ الحكم للشعب ومبدأ الحاكمية لله، «فالنظام السياسي عندهم هو نظام ديموقراطي بالمعنى الإجرائي الذي يفهمه كل من يؤمن بالديموقراطية، نظام يقوم على أن الشعب هو مصدر السلطات، الأمر الذي يجيب بشكل واضح على سؤال كثيراً ما أربك حركات أصولية طورت خطابها السياسي باتجاه قبول الديموقراطية ولكن بصورة غامضة وهو: أين، إذن، موضع مفهوم الحاكمية لله في هذا الإطار؟». ويوضح عبد المجيد أن الإخوان لم يستطيعوا أن يبدلوا مخاوف الآخرين من مشروعهم السياسي أو الحد منها، وأن الأقباط ليسوا وحدهم الخائفين من مشروعهم، فهناك أيضاً المثقفون وتيارات سياسية أخرى، وهي مخاوف حقيقية وليست فقط من صنع الذين استخدموا الأصولية الإسلامية فزاعة من أجل أهداف يتوخونها.

لكن الإخوان المسلمين، وخصوصاً بعد فوز مرشحهم محمد مرسي بمنصب الرئاسة قد تعهدوا باحترام الديموقراطية وتداول السلطة والحريات الدينية والسياسية والفردية ومشاركة القوى الأخرى في الحكم والحرص على تمثيل الأقباط وطمأنتهم. كما أن الرئيس مرسي قد أعلن عن خروجه من جماعة «الإخوان» كي يكون رئيساً للمصريين كافة[١].

في دراستنا لوقائع الثورات العربية، ذهب باحثون عرب إلى توصيف هذا الواقع وفق نظرية الستاتيكو الاجتماعية، النظرية السكونية وبذلك اعتبروا أن هذه الثورات ذات أجندات داخلية تركز على عملية التحرير والإصلاح الداخليين وأن التغيّر قد حصل في عملية إستبدال القوى الحاكمة وليس في طبيعة وبنية النظام نفسه، وذلك يعني التغيير على صعيد عملية صنع القرار مع الحفاظ على وسائل الإنتاج القديمة، وأن المواقف

---

(١) م. ن ص٢٨.

من الصراع العربي ـ الصهيوني لم تتغيّر إلّا فيما يعتبر إدارة ظهر مؤقتة لهذا الصراع لإنشغال الأنظمة الجديدة بأوضاعها الداخلية أمّا ما يتعلق بالنظام الإقليمي العربي، فإن السؤال حوله يتعلق بالتطورات اللاحقة في المستقبل وربما يكون مطلب ديمقراطية لأنظمة الجديدة عامل جذب لقيام نظام إقليمي عربي، إن النظام الإقليمي يساعد على التداول الديمقراطي للسلطة وليس على التداول الإستبدادي للسلطة. وقد ذهب مراقبون لحالات الثورات العربية إلى ملاحظة أن تونس حققت في زمن قصير نسبة عالية من الفعل الديمقراطي، لم تستطع مصر أن تجاريها به، لكن قطار الديمقراطية إنطلق في مساره وسوف يبني بسرعة مضبوطة حركته المنتظمة.

قراءة إستشرافية للنظام الإقليمي العربي

ويقدم د. بول سالم قراءة إستشرافية للمستقبل نرى وفقها ما يلي:

إن أثّر الربيع العربي في جميع اللاعبين الدوليين والإقليميين الرئيسيين في الشرق الأوسط. وإذا ما حاولنا النظر إلى ما وراء الدول الفاعلة، فهل تظهر أنماط معينة من النظام الإقليمي أو العربي؟ بدايةً، يمكن للمرء أن يرى أن شمال افريقيا تتحرك في اتجاه معيّن، حيث تصبح تونس ومصر، وربما ليبيا، ديمقراطية، وحصلت مجموعة من الإصلاحات السياسية الجزئية في المغرب أيضاً. وما تزال الجزائر الدولة الناشزة في هذه المجموعة، ويمكن أن تشهد بعض التغييرات في العام ٢٠١٢، أو تواجه أزمة خلافة إذا توفي الرئيس بوتفليقة. وتقع منطقة شمال أفريقيا في بيئة إقليمية أكثر هدوءاً بكثير من بلاد الشام وشبه الجزيرة العربية، وبالتالي قد يكون لها مستقبل سياسي أكثر استقراراً. تتنافس على المشرق القوة الإيرانية والأمريكية والإسرائيلية والسعودية، في حين لا تشكّل المنطقة المغاربية ساحة للمنافسة الخطيرة بين القوى الكبرى الإقليمية أو الدولية.

كما يواجه المشرق توترات مذهبية خطيرة بين السنّة والشيعة لا تواجهها المنطقة المغاربية. وربما تؤدّي الأوضاع في شمال افريقيا إلى المزيد من التكامل شبه الإقليمي وإنعاش اتحاد المغرب العربي. ومع خروج القذافي من المشهد، على الرغم من التوتر المغربي ـ الجزائري، أصبح هذا التعاون الآن أسهل نوعاً ما. يمكن لاقتصادات النفط في كلٍّ من ليبيا والجزائر، الاندماج مع الاقتصادات الغنية باليد العاملة في المغرب ومصر، واقتصاد تونس الغني بالمهارات. كما أنَّ قرب المنطقة المغاربية وعلاقاتها بأوروبا قد تجعلها منطقة ذات صفات خاصة ضمن الوطن العربي.

وإذا ما انتقلنا شرقاً باتجاه مصر، نجد أن القاهرة ستكون مشغولة تماماً بإدارة عملية التغيير السياسي في الداخل، ومحاولة خلق فرص العمل والنمو الاقتصادي. وستكون مصر في حاجة إلى كل مساعدة يمكنها الحصول عليها من دول مجلس التعاون الخليجي والغرب والشرق، وفي الوقت نفسه عليها تدبُّر وضع يزداد صعوبة إلى الجنوب، حيث انقسم السودان إلى شطرين، وتهدّد دول المنبع ببناء سدود، والحدّ من تدفّق مياه النيل الحيوية إلى مصر. وسوف يكون لزاماً على سياسة مصر الخارجية أن تستمر في كونها واسعة النطاق ومرنة، وتركّز على تلبية احتياجاتها الاقتصادية الملحّة. وستحاول الاستفادة القصوى من دورها القيادي في جامعة الدول العربية، ولكن بخلاف ذلك لا يمكنها الشروع في مغامرات على صعيد السياسة الخارجية. من المرجّح أن يكون الإخوان المسلمون الحزب السياسي المهيمن في مصر على مدى العقد المقبل، ومن المرجح أن يتقاسموا السلطة مع القوات المسلحة وائتلاف من الأحزاب الصغرى لسنوات مقبلة. وسيتعيّن على الإخوان المسلمين، على غرار الأحزاب

الأخرى في السلطة في البلدان الكبيرة والفقيرة، أن يعطوا الأولوية لايجاد فرص العمل والنمو الاقتصادي إذا كانوا يأملون في إعادة إنتخابهم.

يكمل د. بول سالم استشرافته للمستقبل العربي بعد الثورات ويذهب أن سوريا ستغرق أكثر في الصراع الداخلي، وأنه في حال استبدال الرئيس الأسد قد تدخل سوريا في دينامية جديدة في الصراع العربي - الإسرائيلي، فقد ترغب نظام سوري جديد بقيادة سنية في إستئناف المفاوضات مع اسرائيل، وإحقاق حزب الله، مما يسمح بنجاح المفاوضات مع اسرائيل مما يمثل ضغطاً على لبنان للدخول في مفاوضات السلام ويسمح بمفاوضات إسرائيلية - فلسطينية جدية وفق خطة السلام العربية المقترحة عام ٢٠٠٢. وفي سيناريو آخر قد يؤدي ذلك إلى حرب في لبنان على غرار حرب ٢٠٠٦ وإلى حرب أميركية - إسرائيلية على إيران.

وإذا ما انتقلنا إلى الشرق أكثر، يبدو أن العراق يوطّد انجرافه أكثر إلى إيران وخارج النظام العربي السائد. وفي الواقع، قد تكتفي بغداد بالسيطرة على الأجزاء الوسطى والجنوبية من العراق، حيث توجد الغالبية الشيعية والجزء الأكبر من الموارد النفطية في البلاد، تاركة سكان الشمال الكردي والغرب السنّي إلى إدارة شؤونهم الذاتية. وبخروج الأمريكيين من العراق، ثمة خطر بأن يتحوّل البلد إلى ساحة للمنافسة والصراع الإقليميين، بتفوّق إيراني، ولكن بتأثير قوي للولايات المتحدة وتركيا والعربية السعودية، وربما سورية. ولا يبدو أن العراق يتّجه نحو الاستقرار الداخلي والتكامل الإقليمي في وقت قريب.

في شبه الجزيرة العربية، يبدو واضحاً أن دول مجلس التعاون تبحث عن سبل لتعزيز وحدة المجلس الداخلية ومجاله الإقليمي. المجلس لن يحلّ محلّ جامعة الدول العربية، على الرغم من أنّه كان القوة الدافعة

الرئيسة في الجامعة. لكنه بالتأكيد سيوسّع دوره بوصفه القوة المهيمنة في شبه الجزيرة العربية من خلال تقوية جبهته الداخلية، وكذلك من خلال تعزيز علاقته بالأردن وانخراط أعمق في اليمن. من الصعب القول كيف ستتعامل العربية السعودية مع الحاجة إلى الإصلاح السياسي الداخلي، وكيف ستتجاوز استحقاقات الخلافة المتكررة في السنوات المقبلة، ولكن سيكون لها تأثير كبير في العلاقات الإقليمية والاستقرار الإقليمي.

في دراسة حالة قطر يقول د. بول سالم من غرابة الأمور أن خطر الدولة الصغيرة مساحة وتعداداً سكانياً كانت من بين اللاعبين الأساسيين من دون التغطيّة المكثفة والموجهة إلى قناة الجزيرة.

في العادة، السياسة الخارجية لبلد ما تسيّرها مصالحه الأمنية الاقتصادية الواضحة؛ والشيء المثير للاهتمام، هو أن أمن قطر ومستقبلها الاقتصادي مؤمّنان بالفعل (الأول بواسطة القيادة المركزية الأمريكية ووجود القوات الجوية الأمريكية في قاعدة العيديد، والثاني بواسطة احتياطيات الغاز الضخمة). ونتيجة لذلك، يبدو أن قطر تنتهج سياسة خارجية نشطة، ببساطة لمجرّد السياسة الخارجية، أو بمعنى آخر لمجرّد كسب الهيبة والاعتراف بالمكانة والحصول على مقعد على الطاولة الإقليمية. وهذا ما يجعل السياسة الخارجية القطرية في كثير من الأحيان متناقضة وغير متوقّعة. فهي تستضيف قناة «الجزيرة»، فضلاً عن سلاح الجو الأمريكي، وهي عضو في مجلس التعاون الخليجي، وكانت لها علاقات جيدة في السابق مع إيران وسورية. وعلى ما يبدو، فإن موارد قطر المالية الضخمة، وتأثيرها في وسائل الإعلام، وقيادتها الشديدة النشاط، جعلت منها أحد اللاعبين الرئيسيين في الشرق الأوسط الجديد[١].

(١) د. بول سالم مستقبل النظام العربي والمواقف الاقليمية والدولية مجلة المستقبل العربي عدد رقم ٣٩٨ ص ١٢٤.

إستشراق المستقبل يشبه حديث قارءة الفنجان، وقد وقفنا على ما يحيله القادم للأنظمة العربية الجديدة، فيما سؤال هذا المبحث الأساسي، يتعلق باحتمال النموذج المصري للنظام الإقليمي العربي ومشروعية قيام نظام إقليمي إسلامي عربي: والآن ماذا عن مصر في القرارات المستقبلية للباحثين العرب المعاصرين؟. ولكن ماذا عن إستشراف وضع مصرفي مستقبل هذا النظام

يقول د. بول سالم في مقالته مستقبل النظام العربي:

حتّى سبعينيات القرن الماضي اعتادت مصر أن تكون القوة المهيمنة في الوطن العربي، لكن الأزمة الاقتصادية في الداخل، وبروز الثروة النفطية بعد العام ١٩٧٣، فضلاً عن السلام المنفصل الذي أبرمه السادات مع إسرائيل في الفترة (١٩٧٨ - ١٩٧٩): كلها أمور أعطت إشارة على أفول القيادة المصرية في الوطن العربي. ما تزال مصر دولة فقيرة إلى حدّ كبير، وغير قادرة على بسط نفوذ يذكر، ولكن من خلال دورها المحوري في الربيع العربي، والأحداث الدرامية في ميدان التحرير، التي تمت مشاهدتها مباشرة على الهواء في مختلف أنحاء الوطن العربي، استعادت مصر كثيراً من شرعيتها وصدقيتها كبلد ديناميكي يصنع التاريخ في قلب الوطن العربي. وقد أعاد هذا لمصر بالفعل بعض القوة الناعمة من حيث مركزيتها الإقليمية وشرعيتها، على الرغم من أنّها لا تتمتع بنفوذ مالي أو مقدرة عسكرية عابرة لحدودها. في الواقع، نجحت مصر بالفعل في استعادة دور مركزي في الشؤون الفلسطينية - توسطت في صفقة بين حماس وفتح وأعادت إطلاق جامعة الدول العربية كقوة فعّالة في المنطقة ومع ذلك تواجه مصر أولاً التحدي السياسي المتمثل بإستكمال تحولها نحو الحكم الديمقراطي، ومن ثم ستواجه أية حكومة جديدة تجدي خلق

فرص العمل والنمو الاقتصادي في إقتصاد فقير الموارد ومنخفض الانتاجية[١].

وملاحظاتنا النقدية على هذه القراءة المستقلبية تقوم على ما درسناه من تأثير الحاضر المتأثر بدوره بالماضي في قراءة المستقبل، إضافة لذلك تبدو وجهة النظر الإستشراقية في محالٍ عدة، وجهة نظر توصيفيَّة، والسؤال الأساسي، لماذا لا يكون قيام النظام الإقليمي هو الحل المناسب، لمشكلات عديدة، لا تجد قضايا الديمقراطية والتنميّة أجوبتها في الفاعلية القطرية المحدودة.

يناقش خليل العناني مسألة صناعة نموذجي مصري للثورات العربية في بناء السلطة وقيام الدولة في إقليم مضطرب ويبني على أن الثورة الفرنسية كانت بمثابة نموذج ملهم للكثير من دول أوروبا الغربية. لكن الطريق إلى صنع هذا النموذج والانتقال من الثورة إلى الدولة كان صعباً. يريد القول أن المهمة أمام مصر ليست سهلة ولكنها ممكنة وجديرة بالتحقق.

في جدلية الثورة والنموذج يقول خليل العناني:

جدلية الثورة والنموذج

ربما يكون من المبكر الحديث عن قدرة مصر على تقديم نموذج سياسي واجتماعي وثقافي في مرحلة ما بعد الثورة قد يمثل مصدر إلهام الآخرين. بيد أن التطورات السياسية في مصر، شئنا أم أبينا، سوف تترك قدراً من التأثير في المحيط الإقليمي والجوار الجغرافي لا يمكن لأحد أن يغفله أو يتجاهله. وعليه فإن نجاح الثورة المصرية في تحقيق أهدافها وفي مقدمتها إقامة نظام ديمقراطي حقيقي، سوف يترك أثراً لا يستهان به في

(١) م. ن ص١٥٩.

المنطقة العربية والشرق الأوسط ككل. في حين أن ثمة فرصة حقيقية لا تخطئها العين على قدرة مصر على تقديم مثل هذا النموذج. والقضية هنا لا تنصرف فقط للإرث التاريخي والإستراتيجي لمصر والذي أهلّها طيلة تاريخها. ويربط النموذج المصري في الإنتقال من الثورة إلى الدولة مرهون بعدد من الإستحقاقات والشروط الواقعية يقول تحت عنوان:

مصر من الثورة إلى الدولة

تبدو قدرة مصر على تقديم نموذج للمنطقة مرهون بعدد من الاستحقاقات والشروط الواقعية. وأي حديث عن مثل هذا النموذج يتوقف على انتقال مصر من مرحلة الثورة إلى مرحلة بناء الدولة. وهو ما يتطلب أولاً التحول من دولة الفرد إلى دولة المؤسسات. وهي مسألة على جانب كبير من الأهمية. فجزء رئيس من ضمور وانحسار النموذج المصري الذي ساد طيلة القرنين الماضيين كان نتيجة إختصار الدولة المصرية بمكوناتها وقدراتها وإمكاناتها في شخص الرئيس ومن حوله. الآن لا مناص من إعادة بناء مؤسسات الدولة بحيث تصبح إدارتها أكثر وضوحاً وشفافية من ذي قبل. فالبلدان العريقة سياسياً وديمقراطياً لديها القدرة على ضبط حركة مؤسساتها بغض النظر عمن هو موجود في السلطة. فثمة فارق كبير بين النظام الحاكم القابل للتغيير وفق قواعد تداول السلطة وبين الدولة كهيئة اعتبارية ومعنوية تعبر عن المجتمع بكافة مكوناته وقواه السياسية. وهو ما يعني أيضاً أن تتمتع مؤسسات الدولة بالاستقلالية عن التأثيرات الأيديولوجية لهذا الفصيل أو ذاك. وهو ما يتطلب وضع مسافة واضحة بين الرئيس كشخص منتخب ولديه برنامج سياسي بعينه وبين مؤسسات الدولة التي تدير وتنفذ هذا البرنامج بقدر من الحياد والموضوعية.

ويكمل في تعديد شروط وإستحقاقات أخرى منها:

١) تجسيد شعارات الثورة في الكرامة والحرية والعدالة.

٢) النجاح في بناء إقتصاد يحقق بعدي الكفاءة والعدالة.

٣) تبدو مصر بحاجة إلى إعادة النظر في سياستها الخارجية بشكل جذري. والقضية هنا لا تتعلق فقط باستعادة الدور القوي والفعال لمصر إقليمياً ودولياً، وإنما أيضاً معرفة الفرص والقيود التي قد تضبط هذا الدور وتوجه بوصلته. فالمسألة ليست مجرد شعارات وإنما بحاجة إلى رؤية إستراتيجية واضحة تنطلق من سؤالين أساسين: ماذا نريد؟ وكيف نحققه؟ وأفضل طريقة لتحقيق ذلك هو اتباع مبدأ التكلفة والعائد. لذا يبدو مهما أن يتخلى الرئيس مرسي ومساعدوه ومستشاروه عن أي غطاء إيديولوجي عند رسم السياسة الخارجية. فلن يكون مقبولاً أن يتم اتباع سياسة خارجية غير واقعية تكون تكاليف تنفيذها باهظة.

لا يغفل د. خليل العناني وجود تحديات على طريق الدولة النموذج منها:

١) المهمة الشاقة لبناء الدولة المصرية الجديدة.

٢) تصحيح العلاقة بين الدولة والمجتمع والخروج من مأزق الدولة الرعوية.

٣) تحدي توسيع المشاركة في صناعة القرار.

٤) تحدي تعزيز آليات الديمقراطية

وبعد هذا التحدي بمثابة «عنق الزجاجة» لمصر لإنهاء العلاقة بكل ما هو قديم وبناء نموذجها الجديد وفق قيم الحرية والعدالة والكرامة.

إن مشكلة بحث الدكتور خليل العناني أنه يرسم لمصر نموذجاً ويقول،

لو عملت مصر وفق هذا النموذج، تصبح نموذجاً لغيرها، والجانب الاخر من المشكلة أن هذا النموذج المختار لمصر لا نتبين أين يتفق مع الإسلام، بمعنى عقيدة السلطة المصرية الحاكمة، وكيف ترسم نموذج حكمها وفق قواعد عقيدتها، وواقع بلدها.

إن نموذج منسلخ عن الواقع والفكر يبقى وجوده في الأذهان وينفع في إثارة الحوار وذلك أمر مقيدٌ نحتاجه في كل أمرٍ وحال..

النظام الإقليمي العربي الجديد وقضية فلسطين

- كيف يكون موقف النظام العربي الإسلامي الإقليمي الجديد من مشكلة إحتلال فلسطين والقدس، وإقامة الكيان الإسرائيلي الغاصب لهما.

وقد اعتبرت قضية احتلال فلسطين، من أكثر المشكلات الدولية المعاصرة، التي حازت سبق الاهتمام الدولي عن سواها، وعرفت تأوج الأزمات وإنخفاضها وشهدت حروباً وتسويات عديدة ولا تزال تحافظ على إعتبارها قضيَّة العرب والمسلمين الأولى.

ما الذي يعنيه هذا القول؟ إن مفاد ما نقول من أهميّة قضيّة فلسطين ومكانتها في السياسة الدوليّة يؤدي إلى النظر في دورها المكوّن لمشكلات والمفسّر الشارح لمشكلات أخرى، وهذا يعني معرفة آثار قضيّة فلسطين والصراع العربي الصهيوني على الوضع السياسي العام في العالم العربي والإسلامي، والعلاقات الدولية معه وما ترتب على ذلك من نتائج في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة، في الحرب والسلم، في التقارب مثل الأصدقاء، والتباعد مثل الأعداء، في صراع الحضارات وحوارها في أشكال الحكم، وطبيعة الأنظمة وتداول الأفكار، ونموها وخمودها، في صراع الأجيال وتفاعلها بين أحلامها وأوهامها، في كثير

كثير من شؤون منطقتنا وقضاياها، بما في ذلك صلتها بالآخرين وعلاقاتها بالعالم من حولها[١].

ذلك هو المعنى المكتسب من القول بأن قضيّة فلسطين هي قضيّة العرب والمسلمين الأولى. وقد كان هذا القول صادقاً من الناحية الصورية في النظام العربي الاقليمي القديم، الذي فشل في تحويله إلى مصداق عملي رغم ما شهدته هذه المرحلة من حروب وثورات خاصة ما عرف بحركات التحرير الوطني؛ والذي يذهب باحثون إلى ضرورة إعادة النظر بقواعد العمل السياسي المرافق لمرحلة حركات التحرر الوطني، وضرورة إعادة تقويمها في سياسات النظام الإقليمي العربي القديم[٢] كانت قضيّة فلسطن واحدة من أهم حلقات العلاقة بين النظام الاقليمي العربي والنظام الدولي؛ وقد استمرت في مرحلة النظام الدولي الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأميركية كنظام قائم على مبدأ الاخضاع والسيطرة وليس على أساس التكافؤ والعدالة، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وتوازن مصالحها وهو ما يقتفي استمرار الحاجة الأميركية إلى دور إسرائيل الوظيفي، ويؤكد استمرار إلتقاء مصالحهما.

بيد أنه على الرغم من هذا التواصل والثبات في العلاقات الاستراتيجية الأساسية بين الولايات المتحدة وإسرائيل. فإن ذلك لا ينفي احتمال توسع هامش الاختلافات والتباينات في المواقف والسياسات، ذات الطابع التكتيكي، وخاصة في المسائل التي تتعلق بأسلوب تسوية الصراع العربي الصهيوني، والتصور النهائي لها، وتسلح إسرائيل النووي، والتسلح العربي، والمساعدات الأمريكية لإسرائيل، وتدخل اللوبي

(١) د. طراد حمادة، مقالات سياسية. مرجع سابق ص ١٥ - ١٦.

(٢) انظر: منيرشفيق، مقولات في المشروع الوحدوي العربي والقضية الفلسطينية. دار العلوم ناشرون - بيروت ٢٠١١.

الصهيوني في صناعة القرار الأمريكي، وما إلى ذلك. كما يحتمل أن تهبط بقدر نسبي مكانة دور إسرائيل الوظيفي في الاعتبارات الاستراتيجية الأمريكية، بعد أن صارت الولايات المتحدة تباشر العمليات العسكرية بنفسها بعد حرب الخليج.

الأمر الجوهري في مسألة النظام الإقليمي هو إرتباط السياسة الدولية بقيام النظام الاقليمي في الشرق الأوسط وعلاقته بمسار قضيّة فلسطين وتشريع قيام الكيان الصهيوني مع حفظ دور له في هذا النظام، وبدأ تفعيل قيام هذا النظام الاقليمي الدولي. مع بدء مسار ما يعرف بعمليَّة الإسلام في مؤتمر مدرير ١٩٩١ وتوقيع الاتفاق الفلسطيني - الإسرائيلي في ١٣ أيلول ١٩٩٣، ازدهر الحديث مجدداً عن قيام «نظام شرق أوسطي» في إطار البحث عن مستقبل المنطقة، بما يكفل المحافظة على مصالح القوى الدولية المعنيّة، وعلى غرز «إسرائيل» في نسيج المنطقة، ولعل السمة الأبرز في النظام الشرق أوسطي هي ارتباطه بمسألة السلام (بالمفهوم الأميركي الصهيوني) في المنطقة. وأنه لكي يقوم على النحو الذي خطط له، لا بدّ أن يقوم على أنقاض النظام الإقليمي العربي. وإن رافقه عمليات (تطبيع) معقدة على الصعيدين الثقافي والاقتصادي بين دول المنطقة، وخاصة فيما بين العرب وإسرائيل، وقبل ذلك كله، فإن قيام النظام الشرق أوسطي يعني نجاح الاستراتيجية الغربية (على رأسها الولايات المتحدة) والصهيونية تجاه المنطقة العربية، تحقيقاً لمصالحها، فهو نظام مصدره خارج الوطن العربي، ولصالح هذا الخارج أساساً[1].

لقد رفض العدو الصهيوني كل مشاريع التسويات، وحضرّت الولايات

(١) انظر د. طراد حماده تحديات الإصلاح والتنمية. م.س. ص١١٨.

المتحدة الأميركية، بقيادة المحافظين الجدد لغزو الشرق مؤملة سيطرتها على العالم العربي والإسلامي لتستكمل الحلقة الثانية من فوزها على المعسكر الإشتراكي وعليه تقبض بقوة على رقبة النظام الدولي.

لكن حساب حقل الولايات المتحدة الأميركية لم ينطبق على حساب بيدر جهاد المقاومة الإسلامية والوطنيّة في أفغانستان والعراق ولبنان وفلسطين.

لقد مثل انتصار المقاومة الإسلامية في لبنان بقيادة حزب الله على الاحتلال الصهيوني وحلفائه في حرب التحرير عام ٢٠٠٠ واضطرار العدو الصهيوني للإنسحاب من الجنوب اللبناني والبقاع العربي دون قيد أو شرط، بداية تحوّل أساسي في ميزان القوى الإقليمي والدولي، لقد استطاع العرب، وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، من تحقيق توازن عسكري لصالحهم بوجه عناصر القوة الصهيونية، ومثل انسحاب العدو الصهيوني من الجنوب اللبناني والبقاع الغربي المؤشر الحاسم في إنقلاب ميزان القوى التقليدية لصالح العرب والمسلمين، أدى هذا الواقع الجديد في ميزان القوى إلى قيام تفاوت مؤثر بين قوى عالمية مسيطرة، وحلفاء أو وكلاء إقليميين مهزومين وهذه الثغرة لا يسدها إلا تدخل مباشر من قبل القوى الدولية، وتراجع دور الوكلاء لذلك باشرت القوات الأميركية غزوها للشرق الإسلامي بقواتها الخاصة هذه المرة؛ ولجأت في حرب تموز عام ٢٠٠٦ إلى استخدام الواجهة الإسرائيليَّة.

وفي إنتصار المقاومة الإسلامية في لبنان في حرب تموز ٢٠٠٦ كتبت الصفحات الجديد، في التاريخ العربي الإسلامي وتراجع مشروع الغزو الأمركي المباشر لهذه المناطق، وسقط بشكل مريع مشروع النظام الإقليمي للشرق الأوسط الكبير.

لقد كانت ضربة حذاء في وجه بوش. حركة رمزية، صورية، ترسم النهاية المخذلة لغزو العراق فيما كان السقوط المريع للمشروع الأميركي - الصهيوني على أبواب غزة هاشم في نصر تاريخ مكرر لحرب تموز عام ٢٠٠٦ - وعليه فإن الوضع العربي والإسلامي يكسب عناصر قوة إضافية بعد تراجع القوة الأميركية واضطرارها لمواجهة الأزمات الاقتصادية العاصفة، والتي ظهر منها صور السطح فيما تضرب أزمتها في أعماق النظام الاقتصادي لليبرالية الغربية، وكذلك أزمة العلاقات الدولية، وضعف قدرة التحالف الأميركي والأوروبي على فرض سيطرته في ظل عودة الروح للدور الروسي وصعود النفوذ الصيني وحركة الشعوب الناهضة لتقرير المصير ونيل السيادة والاستقلال والحرية(١).

وعليه يرث النظام الإقليمي العربي الإسلامي الجديد هذا التراث من المقاومة وتراكم الفعل المقاوم على الصعيد العربي والإسلامي والدولي - ولا ينطلق في بناء منظومته الإقليمية الجديدة من فراغ. إن موازين القوى في عصر الثورات العربيّة، من ثمار تضحيات الشعوب العظيمة وجهاد مقاومتها المباركة؛ وسيكون على النظام الإقليمي العربي الإسلامي الجديد الاستفادة من حقائق ميزان القوى وعناصر القوة فيه، ومن إصلاح مواطن الخلل في العناصر الضعيفة، ولذلك سيحمل أمانة قضيّة فلسطين بإعتبارها على الدوام قضيّة العرب والمسلمين الأولى.

ينظر الباحثون في أثر الثورات العربيّة على قضيّة فلسطين وعلى إسرائيل والكيان الصهيوني، وكذلك في سلم أوليات هذه الثورات ومكانة قضيّة فلسطين في درجات هذا السلم. ويذهب البحث إلى طبيعة النظام

(١) انظر د. طراد حماده. الواقع السياسي اللبناني، مقاربات نقدية دار المحجة البيضاء ٢٠٠٩. ص١٥ - ١٦.

الإقليمي الجديد وما هي المصالح والقيم التي يبنى عليها وكذلك المشكلات والتحديات التي يواجهها، وتحظى مصر كدولة عربية بحصة كبيرة من هذه الأبحاث. وكذلك يحظى الإخوان المسلمون، كحركة إسلامية بحصة مشابهة، كما نشهد مقارنة بين مواقف كل من تركيا وإيران من مع موقع قضيّة فلسطين في برامج وأولويات النظام الإقليمي العربي الجديد.

السؤال الأساسي هي التالي:

إذا كانت الثورات العربية الراهنة هي وليدة القوة الفاعلة للصحوة الإسلامية، وجاءت من رحم التواصل مع حركات التحرر الوطني والمقاومة والإنتفاضات الشعبية بما فيها الإنتفاضة الشعبية الفلسطينية، فإن على «إسرائيل» الكيان الغاصب أن تنتظر خسائر جديدة، وصراعاً مع النظام العربي الإسلامي الجديد يؤثر بكل مباشر على الكيان الغاصب تأثيراً سالباً لوجودة وإذا حسبت حساب قيام الديمقراطية وأنه لا حروب بين الديمقراطيات فإن مشروع التسوية سيشهد دفعاً جديداً، ولكن ترتيبها على أساس موازين قواعد جديدة. يقول د. بول سالم في إستشراف أثر الثورات العربية على «إسرائيل».

أما إسرائيل، فقد سبق أن خسرت قبل الربيع العربي الأصدقاء القلائل الذين كانوا معها في المنطقة. فهي خسرت إيران العام **١٩٧٩**، وتركيا في أواخر العام **٢٠٠٨**، كنتيجة حربها على غزة، ولاحقاً بعد حادثة التعرّض لـ «أسطول الحرية» التركي، لكن بقيت لها علاقة قوية مع مصر مبارك، أكبر الدول العربية. وبعد أن سقط مبارك في الأشهر الأولى من الربيع العربي، باتت إسرائيل بلا أصدقاء، ولا حلفاء، في المنطقة للمرة الأولى في تاريخها. وقد شعرت تل أبيب بالذعر مع اندلاع الربيع العربي،

مُتوقّعة، كما إيران والغرب، أن تكون الانتفاضات تكراراً للثورة الإيرانية، أو للفوز الانتخابي لحماس العام ٢٠٠٦، وغيرهما. وهي حثّت الولايات المتحدة على عدم التخلّي عن مبارك، بعد أن وقفت بلا حول أو قوة، فيما كانت الأحداث تتوالى فصولاً. لكن الإسرائيليين، كما غيرهم، فوجئوا حين اكتشفوا أن الانتفاضات انتهجت طريقاً غير ذاك الذي توقّعوه، حيث إنّها لم تركِّز على السياسة الخارجية وتمحورت داخلياً حول الديمقراطية. وقد تلقّى الإسرائيليون تطمينات من المجلس الأعلى للقوات المسلّحة المصرية بأن مصر ما بعد مبارك ستواصل احترام التزاماتها في معاهدة السلام، كما تلقّوا تطمينات مماثلة من جماعة الإخوان المسلمين، وحتّى من حزب النور السلفي، بأن مصر الجديدة ستواصل احترام هذه المعاهدة.

ومع ذلك، لا ريب في أن السياسة المصرية بدأت تصبح أكثر تشدّداً تجاه إسرائيل: فالمسؤولون المصريون تحدّثوا عن إعادة النظر في العديد من بنود معاهدة السلام، وفي اتفاقية الغاز المصرية - الإسرائيلية، كما اجتاح المتظاهرون المصريون السفارة الإسرائيلية في القاهرة بعد حادث حدودي أطلق خلاله الجنود الإسرائيليون النار وقتلوا عدداً من رجال الشرطة المصرية. وهكذا، وفي حين إن مصر بقيت في حالة سلام مع إسرائيل، إلا أنّه لم يَعُد في وسع إسرائيل الرهان على التحالف أو الصداقة مع مصر. وعلى أي حال، عمدت مصر بالفعل إلى رفع الحصار جزئياً عن قطاع غزة، واحتضنت محادثات ناجحة بين حماس وفتح. علاوةً على ذلك، لم يَعُد في مقدور إسرائيل التكهّن بردّ الفعل المصري إذا ما قامت هي بشنّ حرب جديدة على غزة، أو الضفة الغربية، أو لبنان. والواقع أن المخطّطين العسكريين الإسرائيليين بدأوا التفكير بإعادة إدخال الجهوزية والتخطيط العسكريين إلى أجندتهم في ما يتعلّق بالاحتمال البعيد المتعلق

بنشوب نزاع مسلح مصري - إسرائيل على طول الحدود الجنوبية. مثل هذا التخطيط قد يستنزف، ويعيد توجيه الموارد بعد ثلاثة عقود كان يتركّز فيها نشر القوات على إدارة احتلال الضفة الغربية وغزة، ومواجهة تهديدات سورية وحزب الله على الحدود الشمالية(١).

فيما يذهب الدكتور عماد جاد إلى الاستعانة برأى الكاتب يوآف برومر حيث في مقالة له بعنوان «الديمقراطية. . . مشكلة» كتب يوآف برومر مقالاً في صحيفة «هآرتس» في ١٩ أكتوبر ٢٠٠٩، خلاصته أنه كلما انتشرت الديمقراطية في دول الشرق الأوسط، كلما مثّل ذلك مشكلة لإسرائيل، فإسرائيل حسب قوله تبرم اتفاقات السلام مع نظم غير ديمقراطية، وتحافظ عليها كذلك في ظل هذه العلاقة، بل إن نظم الحكم التي تبرم معها إسرائيل اتفاقات سلام أو تقيم معها علاقات دبلوماسية، تبذل جهدها في الدفاع عن بقاء الاتفاقيات أو العلاقات وتستخدم أدوات متنوعة في مواجهة المعارضين لهذه الاتفاقيات أو العلاقات. طرح «برومر» رؤيته هذه على خلفية المشاكل المتصاعدة بين إسرائيل وتركيا، حيث رأى أن الحكومات التركية التي أقامت العلاقات مع إسرائيل وحافظت عليها لم تكن حكومات منتخبة بطريقة ديمقراطية، ولم تكن تأخذ الرأي العام في اعتبارها عند اتخاذ قرارات من هذا النوع، أما وقد أصبحت الحكومات التركية منتخبة بطريقة ديمقراطية، ومن ثم باتت أكثر حساسية تجاه مواقف ورؤى الرأي العام، فقد بدأت هذه الحكومات وتحت ضغط الرأي العام تفرض المزيد من القيود على العلاقات مع إسرائيل(٢).

ويذهب الدكتور عماد جاد إلى أن النظام الجديد في مصر سينطلق من

---

(١) د. بول سالم مستقبل النظام العربي مرجع سابق ص ١٥٥ - ١٥٦.
(٢) د. عماد جابر: إسرائيل والثورة المصرية. شؤون عربية عدد ١٤٦ ص ٨٥.

الإستقلالية الوطنية بدرجة عالية ومن تقدير مصالح مصر القومية أو تضع هذه المصالح في المقدمة، الأمر الذي سيؤدي إلى تغييرات جوهرية في سياسة مصر الخارجية على حساب العلاقة التقليدية مع إسرائيل والتي استقرت في عهد الرئيس الأسبق مبارك على «السلام الساخن»(١).

إن الثورة المصرية تجري ضد نظام ديكتاتوري كان ولا يزال محل تندر الإسرائيليين، وتعمل على بناء نظام سياسي ديمقراطي في أكبر دول عربية، وإذا ما تحقق ذلك، فسوف تفقد إسرائيل مكانتها باعتبارها الدولة الديمقراطية الوحيدة في المنطقة(٢)، وهو ما كانت نتنياهو قد أكد عليه في لقاء له مع ٣٨ برلمانياً أوروبياً في السادس من فبراير ٢٠١١، بالقول «إسرائيل هي الدولة الوحيدة في المنطقة التي لديها قيم مشابهة لتلك الموجودة في أوروبا، فنحن مثلكم، وأنتم مثلنا، ولدينا ميراث مشترك كما لدينا مستقبل مشترك»(٣). ومن هنا فإن سقوط نظام مبارك سيسقط معه مقولة أن إسرائيل هي الديمقراطية الوحيدة في المنطقة.

هناك تقدير يرى أن تأثير مصر يمكن أن يمتد بالفعل إلى المحيط الإقليمي ومن ثم يظهر شرق أوسط جديد ديمقراطي تحترم فيه حقوق الإنسان، وهو محيط إقليمي يتصادم والمناخ النموذجي لإسرائيل والذي يتمثل في تفرد إسرائيل كدولة ديمقراطية في محيط من النظم التسلطية.

الثورة في مصر سوف تنشىء نظاماً مختلفاً، ديمقراطياً، يخضع

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) زهير إندراوس: لماذا تخشى إسرائيل من الديمقراطية في مصر؟ بديعوت أحرونوت، ٧ فبراير ٢٠١١.

(٣) يهوناتان ليس: نتنياهو.. يمكن لمصر أن تحذو حذو إيران، هآرتس، ٧ فبراير ٢٠١١.

للمساءلة والمحاسبة، وبالتالي تضطر الحكومات هناك إلى الاستماع جيداً لرغبات المصريين، وهي رغبات لن تكون في مصلحة إسرائيل.

إن الديمقراطية سوف تضع مصر على أول طريق التطور الاقتصادي وهو أمر يتصادم ومصلحة إسرائيل طويلة المدى في المنطقة[1].

إن ثورة شعب مصر من أجل الحرية والكرامة، ومن أجل العدالة والتغيير، لا بد ستنعكس على دور مصر في محيطها؛ مع تفهمنا لشعارات الثورة التي ركزت على التغيير الداخلي، وخلوها من أية شعارات عابرة للحدود. فمصر بعد ثورة الكرامة والعدالة والحرية، مصر المتعافية والمتصالحة مع ذاتها ومع تاريخها ومكانتها، لا بد سيكون لها قول آخر، في إدراكها لذاتها، ولدورها الإقليمي، كما لتعاملاتها مع القوى الإقليمية والدولية الأخرى، المتصارعة على الشرق الأوسط، على الرغم من معرفتنا بأن الوضع الجديد الناشىء فيها سيقف في مواجهة تركة ثقيلة من الأعباء والأزمات الداخلية.

هكذا، ثمة انعكاسات كبيرة للتغيير المصري على الأوضاع الداخلية للبلدان العربية، وعلى النظام السياسي الإقليمي، وعلى أدوار الفاعلين الدوليين والإقليميين في هذه المنطقة في العالم، ولكن ما يعنينا هنا هو انعكاسات هذا التغيير على قضية فلسطين، والصراع العربي - الإسرائيلي، وعلى وضع إسرائيل.

ما هي المستويات الثلاث لموثرات المتغير في الدور المصري الجديد؛ يقول ماجد كيالي:

ولعل النتيجة الأولى للتغيير السياسي في مصر تتمثل في استعادة مصر

(١) ن.م.ص٩٠.

لمكانتها المتميزة في العالم العربي، وعلى مستوى الإقليمي. ولا شك أن هذه العودة سيكون لها انعكاسها على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: ويتعلق بعودة مصر للدخول في إطار موازين القوى المتعلقة بمعادلات الصراع العربي - الإسرائيلي، ولو من دون أن يفترض ذلك تحررها تماماً من الالتزامات التي تفرضها عليها معاهدة كامب ديفيد، أو العودة إلى انتهاج سياسات حربية، في مواجهة التحديات التي يفرضها وجود إسرائيل في هذه المنطقة. وبديهي فإن هذه العودة ستؤدي إلى تغير معطيات البيئة الأمنية المحيطة بإسرائيل، وستساهم في مفاقمة التهديدات الإسرتراتيجية التي تواجهها، فبعد إيران، وبعد خسارتها تركيا، ها هي إسرائيل تجد نفسها في إطار طوق معاد، مع مصر جديدة ومختلفة، وغير متصالحة معها (بالقياس للسابق). وبرأي ألوف بن، فإن «سقوط النظام المصري يبقي إسرائيل بدون أي حليف استراتيجي.

أما المستوى الثاني فيتعلق بالنظام العربي الذي سيتمكن من استعادة روحه وعافيته بعد التغيير في مصر.

والمستوى الثالث يمسس العلاقات المصرية - الإسرائيلية المباشرة حيث ثمة هنا العديد من الملفات ربما تجري مراجعتها إنتصاراً لسيادة مصر وحقوقها وكرامتها(١).

يستنتج من محصلة الآراء حول الموقع الذي تشغله فلسطين في النظام الإقليمي العربي الجديد أنه يرتكز إلى القواعد التالية:

١ - استمرار مرتبة الأولية بالنسبة للقضية الفلسطينية: قضية فلسطين القضية المركزية عند العرب والمسلمين.

---

(١) انظر ماجد كيالي، التغيير السياسي في مصر وأثره على قضية فلسطين. شؤون عربية عدد ١٤٥ ص٩٤.

٢ - اعتماد النموذج الإيراني المقاوم للوجود الصهيوني، في كل ما يتعلق بغاية الموقف من هذا الوجود الغاصب.

٣ - عودة مصر إلى ساحة الصراع مع العدو الصهيوني.

٤ - تأثير عودة مصر على بث الحياة في النظام الإقليمي العربي.

٥ - متغيرات الموقف التركي.

٦ - عودة إحياء الجبهة الإستراتيجيّة بدول الطوق العربية المحيطة بفلسطين قلب الصراع العربي مع الكيان الصهيوني.

مقابل هذه الحقائق المتحصلة من اشتغال العقل السياسي على مستقبل النظام الإقليمي العربي، تذهب آراء أخرى إلى رسم سيناريو على شيء من الإختلاف يقول مصطفى اللبّاد:

ستحاول الولايات المتحدة الأميركية كقطب عالمي وحيد، يهيمن على النفط الأساس لهيمنة الدولار على الاقتصاد العالمي، أن تشكل نظاماً إقليمياً جديداً يحفظ مصالحها ومصالح إسرائيل. وهنا نتوقف عند السوابق التاريخية للولايات المتحدة الأميركية في خلق اصطفافات تحتوي بعضها بعضاً كما فعلت أثناء الحرب الباردة. خلال الحرب الأخيرة صاغت أميركا ثنائياتها الإقليمية الشهيرة: الهند في مقابل باكستان، إيران في مقابل العراق، وإسرائيل في مقابل دول الطوق العربية. كان الغرض الأساس أميركياً من هذه الثنائيات الإقليمية متمثلاً في تشكيل بؤر «احتواء ذاتي»، بحيث تمنع التوترات والخلافات بين طرفي الثنائية - المتكافئين نسبياً في القوة - من بروز أحد هذه القوى باعتبارها «قوة إقليمية مهيمنة»، وهو ما قد يتصادم مع المصالح الأميركية في المنطقة. بدورها تتأهب تركيا لقطف ثمار «الربيع العربي» - لأنها سنية بالمنطق الطائفي السائد في المنطقة منذ عشر سنوات على الأقل -، ولأنها قوة إقليمية تعمل بالتناغم مع الولايات

المتحدة الأميركية وليس بالتصادم معها، على العكس من مصر في الستينيات من القرن المنصرم وإيران منذ ثورتها **١٩٧٩** وحتى الآن. كما أن تركيا تحتفظ بعلاقات ممتازة مع «الإخوان المسلمين» المنتصرين شعبياً في برلمانات ما بعد «الربيع العربي» في شمال أفريقيا، وتملك ورقة «المثال الناجح» في إدارة الدول والمجتمعات. وإذا مددنا التحليل على استقامته فالأرجح أن إيران ستخرج خاسرة من «الربيع العربي» والحراك الإقليمي المتواكب معه، لانها نافست إسرائيل إقليمياً بضراوة، وهددت السعودية ودول الخليج في العمق، وطالبت بأثمان كبيرة من أميركا لقاء التفاهم الإقليمي في السنوات العشر الأخيرة. وبالرغم من أن الاصطفاف الإقليمي المتشكل راهناً لا يبدو بالضرورة في مصلحة طهران، إلا أنها ستعمد - على الأرجح - إلى تغليب القواسم المشتركة مع الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، والتمسك بورقة «المقاومة» ضد إسرائيل كمرتكز لمشروعيتها الإقليمية في المرحلة المقبلة.

ربما يكون الصراع السني - الشيعي الملمح الأساسي للصراعات في المنطقة بالفترة المقبلة وليس الصراع العربي - الإسرائيلي، لأن هكذا صراع سيخلق ثنائية جديدة - وإن على نطاق أوسع - تحتوي بعضها بعضاً، وتلبي المصالح الأميركية وأيضاً مصالح أطراف عربية تستشعر منذ سنوات أخطاراً ذات أبعاد طائفية على مقدراتها. وفق هذا المقتضى ربما يكون الإصطفاف في الصراع الجديد متشكلاً كالتالي: تركيا والخليج وشمال أفريقيا في مواجهة إيران والعراق، طبعاً مع وجود تناقضات ضمن هذا الاصطفاف الجديد بين تركيا و«الإخوان المسلمين» من ناحية، وتركيا والسعودية من ناحية ثانية، و«الإخوان المسلمين» والسعودية من ناحية ثالثة. وإذ دشنت انتخابات برلمانات ٢٠١١ ظهور شريحة أفقية بعرض الشاطىء الجنوبي للمتوسط تمتد من المغرب إلى تونس إلى ليبيا إلى مصر

ولاحقاً على الأغلب إلى سورية، تتشارك في حكومات ذات خلفية سياسية - أيديولوجية متقاربة (الإخوان المسلمون). وفق ذلك المقتضى سيبرز دور «الإخوان المسلمين» في الفترة المقبلة ليس فقط داخل مصر، بل في توازنات المنطقة عبر قيادتهم للحراك في مصر وفي جنوب المتوسط، وعبر علاقاتهم مع تركيا، وعلاقاتهم مع دول الخليج، فضلاً عن التعويل دولياً عليهم بغرض التوصل إلى تسوية ما للصراع مع إسرائيل.

ستصبح كردستان العراق وكردستان سورية في مرمى الصراع والتعاون مع تركيا. ولأن تركيا تسيطر إلى حد كبير على شمال العراق اقتصادياً، فالأرجح أن تفعل ذلك مع تلك الشريحة الجغرافية في شمال سوريا بغالبيتها السكانية الكردية أيضاً (الحسكة ودير الزور والقامشلي). هنا تنشأ وضعية جديدة لتركيا لم تتعود عليها من قبل، وهي أن تركيا - أرادت أم أبت - ستكون ضامنة اقتصادياً للجزء التاريخي مما يسمى «كردستان الجنوبية»، وما يعنيه ذلك من بذرة صراع سياسي صعب ومستدام مع الأكراد. ويرتب ذلك نتيجة فائقة الأهمية مفادها ظهور الرقم الكردي في معادلات المنطقة بعد مائة عام على «سايكس - بيكو». وفي النهاية يبدو مرجحاً جداً أن يلعب الدين الأرضية الأساسية للهويات والصراعات في الشرق الأوسط خلال المرحلة المقبلة: دولة الاحتلال الإسرائيلي رافعة شعار «يهودية الدولة»، في مقابل الدول الإسلامية على اختلاف أنماطها سواء في إيران أو في الدول العربية، فضلاً عن الهوية الإسلامية لحزب «العدالة والتنمية» الحاكم في تركيا.. وبالتالي تتراجع «الهوية العربية» للإقليم ومعها «الهوية القومية» للصراع العربي - الإسلائيلي، وتتقدم اعتبارات التمايز الديني ذي الحمولة الأيديولوجية الوازنة.

بمختصر الكلام بدأت مرحلة تركيا وإيران في السعي نحو قيادة المنطقة لتوافر الظروف الذاتية للقيادة في كل منهما، وللتغيرات

الأيديولوجية - البنيوية المواتية في دول شمال أفريقيا والربيع العربي. ولئن أشارت موازين القوى الإقليمية الراهنة إلى أرجحية لكل من تركيا وإيران في قيادة النظام الإقليمي الجديد، إلا أن الشواهد تقول إن حظوظ تركيا المتوائمة مع التصور الأميركي للشرق الأوسط تبدو أكبر بوضوح من فرص إيران المتصادمة مع واشنطن، مرد ذلك أن التصعيد المتزايد ضد إيران يشكل كابحاً خارجياً قوياً لأدوارها المرتقبة في الشرق الأوسط الجديد بعد الربيع العربي[١]!.

تستند مقالة الباحث مصطفى اللبَّاد إلى مجموعة مراجع مخالفة لمرجعيّة مفهوم الثورات العربية والصحوة الإسلامية، لأنه لا يزال يرى المشهد العالمي وقبضة الولايات المتحدة الأميركية محكمة على رقبته؛ ولم يشاهد إنتصارات الشعوب الإسلامية والعربية في مقاومته للإحتلال الأميركي بعد تاريخ طويل من المقاومة ضدّ الاحتلال الصهيوني لفلسطين؛ ولا ينظر إلى وحدة المصالح والقيم بين المسلمين وأن العالم الإسلامي يمثل أمة وحضارة وجغرافية سياسية واحدة وكذلك بعد إستراتيجي واحد على المستوى الدولي، وأن ما تحدث عنه كان من خصائص النظام العربي القديم، وأن النظام الإقليمي العربي الإسلامي الجديد سيقوم على انقاضه، مستفيداً من إرث المقاومة والقوّة الفاعلة التي ولدت هذه الثورات وحاضنتها التاريخيّة.

وأن النظام الإقليمي العربي الإسلامي الجديد يقوم على التعاون والتحالف والوحدة في المصالح والقيم وليس على الصراع وحساب ميزان الربح والخسارة بين هذا النظام وغيره من النظم الأخرى

---

(١) انظر: مصطفى لباد. الربيع العربي وتركيا وإيران: ملامح النظام الإقليمي الجديد. شؤون عربية عدد ١٤٩. ص٩٣ - ٩٤.

إن قضيّة فلسطين ستكون دائماً القضيّة المركزية الأولى للعرب والمسلمين والبوصلة التي تحدد المسار الصحيح للسياسات الوطنيّة والإقليمية والدوليّة التي تنتهجها الأنظمة السياسية كما الحركات الفكرية والسياسية الوطنيَّة والإسلامية.

لقد صادف كتابة هذا الفصل، مع بداية الحرب الإسرائيلية العدوانية الجديدة على غزّة تشرين ثاني **٢٠١٢** والمواقف من طريقة إدارة المواجهة لهذا العدوان، تقدم تجربة بالغة الفائدة بالنسبة للسياسات العربية والإسلامية ما بعد الثورات العربية وكذلك إمكانية تصحيح ما كان محل خلافٍ وخاصة ما تعلق بضرورة إجراء تسويَّة ومصالحة كبرى في سوريا الجناح الآخر مع مصر لقيام جبهة الحرب ضدّ العدوانية الإسرائيلية. ذلك أمرٌ آثرنا عدم بحثه في هذا الكتاب لكن هذه العبارة متأتية من إشارة المعنى في العدوان على غزّة، متابعة لما يجري، سوف نرى، ولعلَّ خاصيّة هذا الكتاب أن ينظر للفكر والوقائع كالذي يرسم العاصفة..

يشهد عالمنا المعاصر متغيرات متلاحقة على مستوى المفاهيم السياسية والعلاقات السياسية. ولا أعرف لماذا أشعر بحاجة لإستفادة مما كتبته مطلع الألفية الثالثة عند الرهان في إصلاح النظام العالمي. وأنه لا يمكن زج معركة تحديات الإصلاح والتنمية دون أمر النظر في إصلاح يبدأ من فوق من القوى المسيطرة على مسار السياسة الدولية الراهنة. إن إصلاح العالم ذلك هو السبيل أن الحوار والتعاون والفلاح.

وكذلك أعود إلى كتابنا مقالات سياسية في التساؤل المرير: متى تتحقق إستراتيجية عربية واحدة.

وعليه يجب توافر قيادة عربية وإسلامية واحدة تقوم على تحالف متين، لمواجهة التحالف الأميركي - الإسرائيلي، لأن أول شروط الحرب

الواحدة، وجود قيادة موحدة لإدارتها. فهل يتحقق هذا المطلب الحيوي في المستقبل المنظور؟

إن الوضع العربي والإسلامي، عبر المؤسسات الرسمية من الجامعة العربية، إلى مؤسسة مؤتمر القمة، إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، إلى أعمال التنسيق بين الدول العربية والإسلامية بما فيها مؤسسات الدفاع المشترك والسياسة الخارجية في مجلس الأمن والأمم المتحدة، والعلاقات الإقليمية والدولية، كل هذه المؤسسات الرسمية، لا يبدو أنها مؤهلة، بفاعليتها الحالية لإدارة شؤون الحرب الواحدة.

هل يوجد اتفاق عربي وإسلامي حول ما آلت إليه الأوضاع في العراق، وكيفيّة التعامل مع الوضع الجديد؟ هل يوجد إتفاق عربي وإسلامي بشأن الأوضاع في فلسطين؟ هل يوجد إتفاق عربي وإسلامي حول المخاطر المترتبة من امتلاك إسرائيل للسلاح النووي، وإمكانية استخدامه من البر والجو والبحر؟ هل يوجد اتفاق عربي وإسلامي حول طبيعة العلاقة مع الآخر بما فيه الآخر الأميركي والأوروبي؟ وهل توجد خطة عربية إسلامية لمواجهة ما يسمى بمسألة الإرهاب على الصعيد الدولي؟ وما تنسبه أميركا من ادعاءات ضدّنا، وما تسببه الأخطاء الصغيرة الكبيرة من أسباب المواجهات في عالم لا يغض النظر عن شاردة أو واردة. هذا بالإضافة إلى الأوضاع التي تخص الناس من الحرية إلى الخبز إلى حقوق الإنسان الأخرى؟ وقبل كل ذلك وبعده، هل توجد خطة عربية إسلامية لمواجهة حرب إقليمية جديدة شاملة، تأخذ مواصفات الحرب الكونيّة على منطقة من أكثر مناطق العالم حساسية على المستوى الاستراتيجي بما فيها الصراع حول احتياط النفط والطاقة، والصراع على القيم التي تبنى على أساسها الحضارات الإنسانية؟

على مستوى الإدارة الموضعيّة للحرب، في مناطق انتشارها يبدو كذلك غياب النظرة الاستراتيجية؛ ولا نستبين في محاولات الاتفاق على قواسم مشتركة وذلك صريح المشاهدة من العراق إلى فلسطين؛ إلى بقيّة المناطق الأخرى، إن غياب الرؤية الاستراتيجية يطغى على سواه، فلا يوجد خيط جامع يوحد الجهود المتفرقة على قياس مصالح أصحابها، وإذا كان الوضع في فلسطين، والتنسيق اللبناني - السوري، يشكل عاملاً يرسم استراتيجية معينة، فإن الوضع في العراق يتأرجح بين بقايا نظام فاسد، ومجتمع ناهض واحتلال مقيت، والوضع العربي العام يتأرجح بين مصالح أقطاره وتنسيق على مستوى المؤسسات العربية الرسمية يدب دبيباً بطيئاً في جسدِ الأمة، الأمر الذي تمّ قياسه في الاعتداء على سوريا، وتهديدها، وفي الحملة على الانتفاضة الباسلة في فلسطين إضافة إلى الحملة على المشروع النووي لغاية سلميّة في إيران ناهيك بالحملات المتتالية على الحركات الإسلامية بتهمة الإرهاب وعلى الدول العربية والإسلامية بتهمة إيواء الإرهاب وامتلاك أسلحة الدمار الشامل.

إذا بقي الأمر على حاله من التفرقة والعمل وفق المصالح المحلية الضيقة فإن الحرب التي يقودها تحالف لديه رؤية واضحة لن تقابلها رؤية مفرقة. وأول شروط الدخول في مواجهاتها تحقيق هذه الرؤية الاستراتيجية الواحدة، فمتى يتحقق ذلك؟

أسئلة برسم مؤتمر القمة الإسلامية وغيرها من اللقاءات والمؤتمرات(١).

في النظام الإقليمي العربي والنظام الدولي لم تتحقق نبؤة فوكوياما في نهاية التاريخ والرجل الأخير ويسيطر النظام الليبرالي الرأسمالي، وقيام عالم القطب الواحد. لقد ذكرنا ما قاله مولفا الجغرافية السياسية لعالمنا

(١) انظر: د. طراد حماده، مقالات سياسية دار الهادي، بيروت ٢٠٠٦ ص٥٣.

المعاصر: تلكم هي طبيعة فترات الانتقال الجيولوليتيكية حيث يصبح المستحيل ممكناً. وأنه من دون الدول الإقليمية لا مجال للحديث عن نظام رأسمالي. لقد تراجعت نظرية نهاية التاريخ والرجل الأخير، وعالم القطب الواحد، ولكن ليس لصالح القطبية الثنائية القديمة وإنما لقيام إدارة مشتركة لهذا العالم. وطالما ركزنا على فكرة أننا جزء من مشكلات هذا العالم وأنه يجب أن نشارك في حلّ هذه المشكلات. العالم في العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين ليس نفسه ما كان عليه في بداية الألفية الثالثة. إن حركة التغير نالت من العالم أجمع وسياسات النظام الدولي، كما نالت من النظام العربي والإسلامي.

النظام الدولي وآليات التحليل

سأعمد في هذا المقطع من البحث متابعة التفاعلات النظرية والتحولات المتتالية لمستويات التحليل في نظرية العلاقات الدولية. تقول ماجدة ابراهيم تحت هذا العنوان أنه:

على أثر التشابك المطرد بين الداخل والخارج، في ظل تواتر ديناميات عمليات العولمة، سايرت مستويات التحليل في نظرية العلاقات الدولية موجات التحول في الساحة العالمية، التي بدأت من أرض الواقع العالمي لتصل بتأثيرها إلى قمة سقف التنظير في حقل العلاقات الدولية الذي بات يشهد جدالات حول نطاقه وحدوده علاقته مع غيره من التخصصات العلمية داخل وخارج العلوم السياسية، وطالت حتى تسميته بأن ظهرت دعوات لتحوله لاسم نظرية السياسة العالمية بدلاً من نظرية العلاقات الدولية.

وفي غمار ذلك التحول، شهدت مستويات التحليل في هذا الحقل تحولاً أدى إلى توسعها مع الوقت (من حيث الدلالة، والعدد، والنوعية،

ونطاق التناول)، حتى صار دارسو العلاقات الدولية والسياسة العالمية يتجادلون بشأن مدى الملاءمة المنهاجية لمفهوم مستويات التحليل، عند التعامل مع الظواهر العالمية الراهنة بين داع لتجاوزها، ومدافع عن بقائها، باعتبار تطورها نحو الاتساع والتكامل فيما بينها، وبين مطور لها عن طريق طرح مستويات تحليل جديدة تقدم بديلاً يدعى وصفاً وتفسيراً أعمق في دراسة وتفسير الظواهر العالمية.

يستعرض هذا المقال أبعاد الجدل الدائر حول مستويات التحليل، ومدى تطورها مع تطورات الواقع الدولي لمحاولة الكشف عن مدى قدرتها على ملاحقة الواقع العالمي، والاستجابة له بتقديم دارسيها لإمكانات تكاملية بينها، أو مستويات بديلة، أو حجج ضرورة تجاوزها.

وحول نقد مستويات التحليل التقليدية وتطوير مستويات التحليل الجديدة كبدائل تكاملية وليست بدائل كاملة فإن العالم لم يتجه باتجاه العالم نحو تكوينات اجتماعية، تتجاوز الدولة القومية، ظهرت مستويات تحليل ترتبط بمفاهيم جديدة من حقول معرفية أخرى (الهوية، الأخلاق، الأفكار، والقيم..)، وكشف عن تمحورها حول مفهوم للجماعة، مخالف للمفهوم التقليدي للجماعة السياسية، المحدود بالوجود الجغرافي للدولة. فأضحت الجماعة هي محور انطلاق مستويات جديدة للتحليل في العلاقات الدولية، لكن لكل منها تصوره عن هذه الجماعة، وأبعاد وظيفتها التفسيرية والتحليلية، وفقاً لما تنبثق عنه من منظورات معرفية وحضارية.

يشترك الدارسون الذين يطرحون مفاهيم جديدة، كمستويات جديدة للتحليل، في نقد مركزية الدولة القومية في التحليل السياسي، مع عدم إنكار أي منهم لوجود وتأثير الدولة في نظرية العلاقات الدولية، سواء كفاعل دولي أساسي أو كمستوى للتحليل قائم ضمن غيره من مستويات

التحليل الموجودة، التي أضحت غير كافية لتحليل وتفسير الراهن المستجد على الساحة العالمية.

في المقابل تأتينا نظرية التحليل الجديدة في العلاقات الدولية مدعية محاولة تغطية مساحة/ ثغرة نظرية في محاولة للوصول لتفسير أعمق لبعض الظواهر العالمية.

ما الذي تفيده نظرية التحليل الجديدة بالنسبة لقراءة الوضع العربي والإسلامي تذهب الباحثة ماجدة إبراهيم إلى أنه.

ويمكننا الاستعانة بهذا الجهد في سياق مقاربته (لا سيما بما يطرحه من مفاهيم الجماعة والهوية والعقيدة) مع جهود علمية موازية (وربما في نشأتها سابقة عليه) تنطلق من منظور صاعد في النظرية السياسية العالمية، هو المنظور الحضاري الإسلامي الذي يطرح مفهوم الأمة كمستوى تحليلي جديد، يشكل تجاوزاً لكثير مما اعترى المستويات التقليدية من إشكاليات وبديل تحليلي ملائم لكثير من الظواهر الموجودة والمستجدة على الساحة العالمية الراهنة.

وقد اقترحت د. منى أبو الفضل الأمة، كمستوى تحليلي كلي، على غرار مستوى النظم الفرعية بالنظام الدولي، لكنه نظام نوعي (نطاقه العالم الإسلامي) يجمع دوله برابطة الهوية والعقيدة الإسلامية، وليس بالرابطة الإقليمية التقليدية.

يتلاقى مع هذا الجهد التنظيري من داخل الدائرة الإسلامية جهد من خارجها، يقدمه Peter Mandeville الذي يستعرض الأمة كمستوى تحليلي يراه يحمل من الإمكانات ما يستوعب تحولات بنية العلاقات الدولية، ويعكس رؤية للسياسي (وإن كانت تنطلق من خبرة معرفية وتاريخية غير غربية) ترى بضرورة الأخذ في الإعتبار تنامى دور العامل الديني في

التحليل السياسي، وتعالج بروز أبعاد الهوية والأخلاق والثقافة التي باتت تشكل سلوك وسياسات الفواعل عبر المحلية على الساحة العالمية. كما أن القدرة الإستيعابية للأمة كمستوى تحليل وفق Mandeville تشمل تعبيرها عن الديناميات الراهنة لعمليات العولمة.

إن الأمة بهذا المفهوم هي كيان عقدي وحضاري. فلا تشير الأمة إلى كيان إجتماعي/ جغرافي/ سياسي كالدولة القومية بل إلى كيان اجتماعي ثقافي حضاري، ومن ثم فالمدخل - في تحديد هذا المستوى من مستويات التحليل هو مدخل ابستومولوجي وليس المدخل الانطولوجي، حيث المتغير الأساسي والمحوري هنا هو العقيدة بوصفها إحدى الديناميات المعترف بها في العلاقات الدولية، وذلك في مقابل متغير أو دينامية «القومية» لدى الدولة.

وأخيراً، تقدم مستويات التحليل الجديدة العديد من المزايا النسبية لمواجهة ما رافق مستويات التحليل التقليدية من إشكاليات. وإن كانت هي نفسها لا تزال تكتنفها، وتقف أمامها العديد من الإشكاليات الواقعية، وربما المنهجية، بما يدعو الدارسين إلى مزيد من التطوير لهذه المستويات، من خلال محكات التطبيق العملي.

وختاماً، يوضح الاستعراض السابق كيف تطورت مستويات التحليل من اتجاه «النزعة الدولاتية» Statism (التمحور حول الدولة وجعلها مرجعية للتحليل)، إلى اتجاه بروز مستويات جديدة غير متمركزة حول الدولة القومية بالأساس، في ظل التطور والتعقد المطرد في المنظومة العالمية، وإن كانت لا تنفى استمرار وجود مستويات التحليل التقليدية القائمة، وإن أضحت مقصورة النفع، ولا تنجز تحليلاً شافياً للعديد من الظواهر التي تعج بها الساحة العالمية في الوقت الراهن.

في التحليل الأخير، يمكن الادعاء بأن مستويات التحليل ليست مفهوماً جامداً، بل مفهوم ديناميكي يتسع ويتحول أحياناً، استجابة لمقتضيات وتغيرات أو تحولات الواقع الدولي والعالمي، وأن حالة التحول المأزوم التي انتابت مفهوم مستويات التحليل في نظرية العلاقات الدولية - أو بالأحرى النظرية السياسية العالمية - تعكس بشكل من الأشكال الحالة المأزومة للحقل المعرفي الحاضن له. كما أنها تعكس التشابكات البينية لفروع المعرفة المختلفة، وتعكس كذلك التشابكات البينية لفروع المعرفة المختلفة، وتعكس كذلك الامتدادات التي ترمى بها العلوم الاجتماعية لحقل السياسة الدولية، باستعارة مطورى المستويات الجديدة للتحليل مفاهيم كالجماعة، والهوية، والأخلاق[١].

في إزدهار التكتلات الإقليمية الدولية:

يتجه العالم المعاصر إلى بناء تكتلات إقليمية - دولية. وكناقد قدمنا مثالاً عن الاتحاد الأوروبي. لكن إلى جانبه تقوم اليوم أكثر من مئة تكتل ما يقرب ثلاثين منها تشكل منذ عام ١٩٩٢.

الباحثة أمل مختار عرضت في مقالة تحت عنوان دروس قرطاجنة: نهاية الإقليمية التقليدية بين الأميركيتين:

يشهد العالم مرحلة انتقالية في طبيعة نظامه الدولي، ويعد أحد ملامح تلك المرحلة هو ظهور تكتلات جديدة تؤثر بشدة في فاعلية وجدوى الإقليمية التقليدية القائمة على التجاور الجغرافي، وهي التي باتت في ظل هيمنة الولايات المتحدة والقوى الغربية غير معبرة عن حقيقة النظام الدولي في الوقت الراهن، ومرفوضة من العديد من دول الجنوب، فقد تزايد عدد

(١) ماجدة إبراهيم، تفاعلات نظرية: التحولات المتتالية لمستويات التحليل في العلاقات الدولية، مجلة السياسة الدولية عدد رقم ٨٩ ص٦٨.

التكلات الاقتصادية لتصل في مجملها إلى نحو ١٠٠ تكتل، ما يقرب من ٣٠ منها تشكل منذ عام ١٩٩٢ فقط.

OAS والمنظمات والتكتلات اللاتينية الجديدة.

وهي في غالبها تكتلات شبه إقليمية أو إقليمية أو تجمعات غير إقليمية تنشأ على أساس وجود مصالح مشتركة بين مجموعة من الدول تقع في قارات مختلفة. وهذا يعد مؤشراً واضحاً على تراجع الثقة في التكتلات ذات الطابع العالمي أو المنظمات الدولية الجامعة.

تشهد منطقة الأميركتين حالة من إعادة ترتيب الأوراق والتغيير على مستوى التنظيم الدولي والإقليمي. وتعد أمريكا اللاتينية محطة انطلاق قوية نحو هذا التغيير وفاعلاً رئيسياً في المرحلة الانتقالية الدولية، وذلك لسببين، أولهما: أن دول المنطقة عانت كثيراً منذ استقلالها عن الاحتلال العسكري الإسباني والبرتغالي من احتلال امريكي، لكن بأدوات سياسية واقتصادية، فتحت كل الموارد الوطنية أمام استغلال الشركات الأمريكية الشمالية في فترة عرفت بـ «الشرايين المفتوحة». وقد شهدت تلك الفترة فقر وجوع ملايين المواطنين في دول الجنوب الأمريكي، الأمر الذي حول القارة إلى مرتع لعصابات المخدرات، تلك المشكلة الخطيرة التي لا تزال تمثل أهم العقبات أمام محاولات التقدم والنهضة في تلك الدول حتى اليوم. في الوقت ذاته، يمكن ملاحظة تبلور نضج سياسي في معظم الدول اللاتينية، عقب إنتهاء الحكومات العسكرية القمعية وتحولها نحو الديمقراطية، والتي أفرزت حكومات يسارية ديمقراطية تسعى لتحقيق النهضة الاقتصادية، والوقوف أمام الاستغلال الأمريكي للقارة، وإنهاء مقولة إن قارة بأكملها تمثل فناء خلفياً للجار الشمالي.

ولفهم التحول الذي طرأ على خريطة التنظيم الدولي في منطقة

الأمريكتين، وتأثير ذلك التغيير في طبيعة النظام الدولي، ومنظماته الرسمية، وتكتلاته الاقتصادية، وهيئاته التمويلية، يجب تقسيم المنظمات الدولية داخل المنطقة إلى قسمين، الأول: منظمة الدول الأمريكية OAS) باعتبارها التنظيم الدولي الأقدم، والذي يمثل مرحلة الهيمنة الأمريكية على القارة، وربما العالم. ثانياً: المنظمات والتكتلات اللاتينية الجديدة، باعتبارها تمثل أدوات التغيير في المرحلة الانتقالية الدولية[١].

في نشوء منظمة «البريكس» بعد محاولة الولايات المتحدة الأميركية السيطرة على العالم

ومع إستخدام الولايات المتحدة الأميركية لمنظمة الأمم المتحدة من أجل تحقيق مصالحها الذاتية، تم تطبيق القانون الدولي بإستنسابية، وأخذت ظاهرة الإرهاب حيزاً كبيراً في «النظام العالمي الجديد»، وقامت الولايات المتحدة الأميركية بفرض تقسيم جديد لهذا النظام: إما مع أو ضد السياسة الأميركية في حربها على الإرهاب عقب أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وعملت على حمل دول العالم بإتجاه تأييد سياساتها، وإعتماد محاربة الإرهاب كذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، الأمر الذي أحدث تأثيراً حاداً في نمط العلاقات الدولية الراهنة.

وأمام ذلك، ومع إستباحة الولايات المتحدة السياسية للعالم وهيمنتها على المؤسسات المالية والنقدية الدولية كان من الطبيعي لدول كبرى إقتصادياً وسياسياً كدول «البريكس» أن تفكر في محاولة التحرر من التبعية للإقتصاد الأميركي ومن الإنحرافات المالية والإفراط في الإستدانة ومن

---

(١) أمل مختار دروس قرطاجية، نهاية الإقليمية التقليدية. السياسة الدولية عدد ١٨٩ ص١٠٠.

الإرتهان للدولار الأميركي الذي يتراجع بإستمرار مع كونه عملة أساسية معتمدة على صعيد المعاملات التجارية الدولية. وما ساعد على هذا التوجه الدولي فشل أوروبا في تكوين نموذج مستقل عن الولايات المتحدة الأميركية، وغرقها في المشاكل الإقتصادية وخصوصاً أزمة الديون السيادية. وكانت كيفية مواجهة الأزمة المالية العالمية من الأسباب الدافعة لتجمع «البريكس»، وتمحورت الأفكار الأولية حول الإقتصاد والمالية والنقد، وحول تعزيز الرقابة على النظام الرأسمالي، وبدأ الإهتمام يتوسع تدريجاً لينخرط هذا التجمع بسائر الأحداث على المسرح السياسي الدولي.

خصائص دول البريكس

تشكل دول «البريكس» تجمعاً سياسياً وإقتصادياً عالمياً يسعى لتحقيق التعاون التجاري والسياسي والثقافي لدول المجموعة إضافة إلى إمكانية دعم ومساندة الدول النامية وبالذات ضعيفة التطور ليتم تشجيعها ودعمها على إحراز نمو إقتصادي يؤمن لها ولشعوبها الأمن والإستقرار ولإنجاز التقدم الإجتماعي. وطبقاً لإحصاءات عام ٢٠١٢، يشكل عدد سكان هذه الدول الخمس بحدود نصف سكان العالم، وتتمتع بإقتصادات كبيرة ذات تأثير إقليمي وعالمي كبير إذ يمثل إجمالي الناتج المحلي لتلك الدول ما يقارب ١٢.٦ تريليون دولار أميركي، كما أن تقديرات إحتياطات تلك الدول الخمس مجتمعة من العملات الأجنبية تقدر بأربعة تريليونات دولار أميركي.

ويضم هذا التجمع خمس دول هي البرازيل وروسيا والهند والصين وجنوب افريقيا التي انضمت إليه عام ٢٠١٠. وتسمية Brics تعبر عن الأحرف الأولى لأسماء هذه الدول باللغة الانكليزية، علماً أن روسيا

والصين هما من الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن الدولي، ولهما حق «النقض» وتعطيل قرارات هذا المجلس.

أهداف دول البريكس

إن أهداف دول البريكس تجميع القوة لمواجهة هيمنة أميركا على العالم. وأن محور الصراع في المستقبل سيكون بين «الغرب وتبعية العالم» ترد الحضارات على مقولة الصراع الأميركية (هنغتون) إن سياسة دول البريكس الراهنة تقتصر على إحداث التوازن في مجال العلاقات الدولية، ولا مانع من الشراكة أحياناً في إقتسام مناطق النفوذ، من دون أن يأخذ الصراع الجديد، بالرغم من الصعود الروسي اللافت، بعداً إيديولوجياً كما كان في السابق.

إنه لمن البديهي أن ينسحب هذا التصور في مفهوم الصراع الروسي الأميركي الجديد على أية سياسة عامة دولية لدول «البريكس»، نظراً إلى كون روسيا تشكل الأساس السياسي والعسكري الأقوى بين دول هذا التجمع الجديد.

وبالتالي، فدول «البريكس»، على الأقل في المرحلة الراهنة، سوف تحترم قواعد النظام الرأسمالي وهرميته، والواضح أن تكتلها ليس للقضاء على الغرب، بل إن تجميع مصالحها والدفاع عنها في السوق الغربي كما فعل الأوروبيون من قبل. وإذا كان صحيحاً أن مصالح دول «البريكس» تقتضي التمرد على السياسة الغربية، فإنها لا تفعل ذلك لأسباب ايديولوجية، وإنما في سياق إحترام القانون الدولي، من أجل تحقيق مصالحها بشروط السوق وليس بشروط الغرب[١].

---

(١) فيصل جلول، مجموعة البريكس ليس عدواً للغرب الموقع الاخباري اليومي ٥ نيسان ٢٠٠٢.

ففي إنطلاقتها الأولى، كانت دول «البريكس» تركز على التعاون الطويل الأمد بينها في المالية والطاقة والتقنيات والطيران والرقائق الإلكترونية وحماية البيئة والزراعة وسلامة الأغذية، إضافة إلى المفاوضات المتعددة الجانب في منظمة التجارة العالمية، من أجل تنمية إقتصاد كل منها، إلى جانب تنمية الإقتصادات العالمية والإقليمية أيضاً، وفي الوقت نفسه، زيادة التعاون الإقتصادي العالمي.

ولاحقاً إنتقلت مجموعة دول «البريكس» في قمتها الأخيرة التي عقدت في نيودلهي في ٢٩ آذار/ مارس ٢٠١٢ لتعبر عن عزمها على العمل من أجل دفع الإقتصاد العالمي نحو النمو والتوازن لإنجاز الإصلاحات في النظام المالي العالمي. كما إتفقت على ضرورة إعادة التوازن الدولي وإنهاء إستخدام مجلس الأمن كوسيلة لإسقاط الأنظمة غير المرغوب بها أميركياً.

ولقد توجت قمة «البريكس» الأخيرة بإقتراح الرئيس الروسي، ديمتري ميدفيدف، بضم كل من البرازيل والهند وجنوب إفريقيا إلى مجلس الأمن الدولي كأعضاء دائمين في محاولة لإصلاح هذا المجلس، وهذا ما يؤكد أن مجموعة «البريكس» وصلت إلى مرحلة تسمح بمناقشة كل المسائل السياسية والإقتصادية على مستوى العالم. إلا أن الولايات المتحدة الأميركية، وفي محاولة لمقاومة تراجع نفوذها، تقف موقفاً غير متحمس لتوسيع مجلس الأمن الدولي.

وما يعزز فرص البرازيل والهند وجنوب أفريقيا في العضوية الدائمة في مجلس الأمن مستقبلاً هو رغبة ألمانيا بتوسيع هذه الدائرة والدخول إلى نادي الأعضاء الدائمين أمام الحذر الفرنسي والبريطاني من هذه المسألة خوفاً من تراجع إمتيازاتهما[١].

(١) سامر عبدالله، مجموعة البريكس والنظام الدولي الجديد شؤون الأوسط عدد ١٤٢ ص١٠٥.

في إحياء الإقليمية

لقد شخصت أخطاء الإدارة الأميركية ورغبتها في الهيمنة على العالم، وكذلك الطابع الامبريالي للعولمة، على إحياء الإقليمية في سياقات جديدة للتفاعل الدولي، يقول الباحث سامح راشد:

مرت «الإقليمية» في السنوات الأخيرة بتطورات وتحولات مهمة، على خلفية حدوث تغيرات حقيقية في بنية النظام العالمي، تركت بصماتها على العلاقة بين المستويات الثلاثة للتفاعل داخل وبين وحداته السياسية. فأصبح التداخل بين «المحلى» و«الإقليمي» و«الدولي» الملمح الأبرز للعلاقات الدولية في العقدين الماضيين.

ومع صعود فكر العولمة وممارساتها الاقتصادية والإعلامية والتكنولوجية، تقوقعت «الإقليمية»، وتراجع دورها لصالح التأثير والتأثر المتبادلين والمباشرين بين «المحلى» و«العالمي» بشكل مباشر وبفعالية محدودة لتأثيرات المستوى الوسيط «الإقليمي». في هذا الإطار، جرت محاولات للحفاظ على «الإقليمية» بإخراجها من بوتقة التعريف الإجرائي القائم على التجاور الجغرافي. فظهرت الإقليمية الجديدة أو الوظيفية، وهي إقليمية افتراضية تجمع دولاً غير متجاورة جغرافياً في منظومة تعاون واستفادة متبادلة في مجال بعينه، أو عدة مجالات، وانبثقت منها أفكار فرعية مثل مناطق التجارة الحرة، والاتحادات الجمركية.

ورغم أن تلك الإقليمية الافتراضية لم تثبت أقدامها بعد، كإطار أو نطاق مستقر ومتماسك للتعاون بين الدول، فإنه في المقابل لم تتمكن الإقليمية التقليدية «الجغرافية» من استعادة أهميتها السابقة. بالتالي، بدت العلاقات الدولية كأنها علاقة بين مستويين فقط، هما المحلى والعالمي. وذهبت معظم اتجاهات تحليل الأحداث والتطورات إلى البحث عن

تأثيرات «العولمة»، سواء في الشئون الداخلية، أو في التطورات الإقليمية، فضلاً عن المستجدات والقضايا ذات الطبيعة العابرة للحدود - أي المعولمة - ذاتها.

وكان ملحوظاً بشدة تلازم هذا الصعود العولمي مع تغير تركيبة النظام العالمي، بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي، ووجود القطب الأمريكي وحده في صدارة المشهد العالمي، مما تأكد لاحقاً بمواجهة الولايات المتحدة عقبات وعثرات أمام هيمنتها على المجتمع العالمي. وتوازي ذلك التعثر مع حدوث تغيرات وتطورات داخلية مهمة في بعض الدول، ذات التوجهات الاستقلالية عن واشنطن في مصالحها، وبالتالي سياساتها. ومع تبلور قوى وأقطاب جديدة في المجتمع العالمي، فرضت نفسها على الساحة العالمية كطرف أصلي ومشارك أصيل في إدارة الملفات والقضايا العالمية، بدأ هذا التحول بالصعود الصيني السريع، أعقبه صعود برازيلي، وثالث تركي، وآخر جنوب إفريقي.

استندت تلك القوى وغيرها - في حضورها ونفوذها المستحدث في القضايا العالمية - إلى قوتها الذاتية المتنامية، خصوصاً في مكوناتها الاقتصادية، بالإضافة إلى التماسك الاجتماعي، والاستقرار السياسي، لتؤكد تلك الظاهرة مجدداً أن الداخل هو المحدد والمحرك لوضع الدولة ووضعيتها أمام العالم الخارجي، بمستوييه الإقليمي والعالمي. فكما أستندت واشنطن والعواصم الغربية الأخرى إلى التقدم الاقتصادي والتكنولوجي والحضاري في الإطاحة بالاتحاد السوفيتي، والمعسكر الشرقي، والانفراد بقيادة العالم، بدأت دول أخرى كانت بعيدة عن المشهد في تحقيق تقدم مطرد في تلك المجالات ذاتها، ومن ثم اتجهت إلى الحضور الفعال في التفاعلات والمحافل الدولية.

لذا، لم يكن من المستغرب أن يظهر تكتل جديد من بعض الدول الصاعدة بسرعة إلى قمة النظام العالمي، هو تكتل «بريكس»، الذي يضم الصين، والهند، وروسيا، والبرازيل، وجنوب إفريقيا، ليجسد ذلك التكتل على أرض الواقع خروج زمام القيادة من أيدي الولايات المتحدة، وإنتهاء عصر الأحادية القطبية، قبل أن يستقر أصلاً، ولتبدأ تلك الدول مرحلة جديدة من التنافس بين قوى وأقطاب عالمية، وإن كانت متفاوتة القوة والثقل.

في سياق مشابه، بدا واضحاً حضور «الإقليمية» في التفاعل بين بعض دول أمريكا الجنوبية والولايات المتحدة. فبعد أن كانت التفاعلات تجري دائماً في إطار تقليدي يجمع معظم دول الأمريكتين معاً، تحت مظلة واحدة أقرب إلى الطابع الأحادي (الأمريكي) منها إلى الطابع التعددي، بدأت بعض دول أمريكا الجنوبية في التمرد على الهيمنة الأمريكية، وراحت تبحث عن تكتلات وأطر إقليمية أخرى تحقق مصالحها، فضلاً عن أنها أصبحت تناوىء واشنطن في توجهاتها وسياساتها الوصائية تجاه تلك الدول.

إن هذه الحالات المتباينة التطور والخصائص تشير جميعاً إلى أن «الإقليمية» سواء في صورتها التقليدية القديمة، أو في سياقها الوظيفي الجديد، تعكس من ناحية تغيراً فعلياً يحدث في منظومة وسياقات التفاعلات الدولية بكل مستوياتها، وتشير في الوقت ذاته إلى أن استقرار العالم على مستوى معين للتفاعل بين وحداته، بل وداخل هذه الوحدات، ليس متصوراً في المستقبل القريب. يدفع ذلك المراقب إلى القول إن التحولات الجوهرية التي طرأت على النظام العالمي، في العقدين الماضيين، لم تنته بعد، وإننا بصدد فترة إنتظار أخرى، قبل الحديث عن وضع مستقر، أو حتى واضح ومتبلور لآليات وملامح النظام العالمي[١].

إذا كانت هذه هي أحوال العالم في نظامه الجديد السائد على طريق التكامل، وتعددية القوى الإقليمية المشاركة في إدارته في الشرق والغرب وفي الشمال والجنوب، هل يبقى العالم العربي والإسلامي خارج دائرة التفاعلات الدولية الراهنة، وما الذي ننتظره. لو بقينا على الحالة الراهنة، وما يكون عليه مصير الثورات العربية الرائعة التكوين والغايات. ألا نحتاج بدورنا إلى نظام عربي - إقليمي جامع.

نظام المشرق الإسلامي مقابل مقولة نظام الشرق الأوسط الشهير

تطرح في ساحة الجغرافية - السياسية لمستقبل الثورات العربية خيارات متعددة، من قيام نظام المشرق، صورة بديلة عن النظام المشرق صورة بديلة عن النظام الشرق الأوسط الكبير، بمعنى مشرق إسلامي يشارك النظام الاقليمي العربي إلى جانب تركيا وإيران.

وقد طرح جواد الحمد خيار عودة الشرق أو منطقة المشرق وتضم دول هي: تركيا وإيران والعراق وسوريا ولبنان والأردن[١]، إن كاتب المقال يشعر بغرابة المشروع أولاً لأن فلسطين ومصر بشكل خاص خارجة، ثم ماذا عن المغرب العربي، وعن السودان ودول مجلس التعاون لماذا إستدعاء تركيا للدخول في ما عرف بالهلال الشيعي. هل وراء ذلك قراءة مختلفة للجغرافيا السياسية. المشروع متهافت بالمعنى الحضاري والجغرافية السياسية الإسلامية. ولا يوازيه في هذا التهافت سوى قيام وحدة للدول الملكية تضم كل من الأردن والمغرب إلى مجلس التعاون الخليجي. ونحن حتى هذا الوقت لا نعرف إن كان مشروع تحويل مجلس التعاون إلى إتحاد قد سحب من التداول.

خلاصة هذا البحث وخاتمة هذا الكتاب الدعوة إلى نظام إقليمي

(١) جواد الحمد، عودة الاقليمية، مجلة السياسة الدولية عدد رقم ١٨٩، ص ٨٨.

إسلامي، يجمع النظام الإقليمي العربي مع كل من إيران وتركيا وباكستان ويفتح الباب لضم الدول الإسلامية الأخرى في ماليزيا وأندونيسيا.

نظام إقليمي يجمع شبه القارة العربية الإسلامية على قاعدة تعاونوا على البرّ والتقوى. وهذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون.

إن الظروف الراهنة تسمح بإقامة هذا النظام وذلك بتطور خلّاق لمنظمة التعاون الإسلامي. وتطوير فعّال لمؤسساتها مستفيدين من النظم الإقليمية الكبرى، في دول البريكس ودول أميركا اللاتينية، ولا بأس من الإستفادة من تجربة الاتحاد الأوروبي على قاعدة ابن رشد الشهيرة في كتابه فصل المقال ومبانيها المشهورة التالية:

١ - الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وفي تعبير الطباطبائي من الظلم أن نفصل بين الفلسفة الالهية والدين الإلهي.

٢ - الحكم بمشروعية قراءة علوم غير المسلمين وأن يكون فيما نستعين به شروط الصحة والصواب وإلّا نبهنا إلى ذلك وإن أخذنا، ما هو نافع لنا، من غير المشارك لنا في الملّة لا يستوجب إتباعه.

٣ - إن المذاهب في هذا العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر.

إن قيام نظام إقليمي واحد للدائرتين العربية والإسلامية ونعني بالدائرة الإسلامية الشعوب الإسلامية ودولها وأنظمتها وهويتها القومية بمعنى إتحاد القوميات الإسلامية، من عرب وفرس وأتراك، وأفغان، وبلوش وهنود وأفارقة وأوروبيين وقد عرفنا أن العالم الإسلامي يشكل وحدة جيو - سياسية، وجيو - إستراتيجية.

وعليه بدل أن نقيم مقياس لصراع الخيارات بين النماذج لماذا لا نعمل على التكامل بين النماذج مستفيدين مما قدمته نظرية التحليل الجديدة في

العلاقات الدولية كما قدمته د. منى أبو فضل، والعالم Mondeville. الا يخرجنا هذا الاتحاد بين القوميات الإسلامية من الفتنة التي يعمل على بذرها بين المذاهب الإسلامية. ولماذا يختلف المسلمون؟ هذا العالم يتسع للجميع ومكانتهم في هذا العالم يحصلونها بوحدتهم لا فرقتهم.

إن هذا العالم يحتاج إلى الإصلاح وإلى العدل، والدعوة الإسلامية فيه، دعوة إنقاذية، تقوم على الحوار والتفاهم والإعتراف والتعاون والتعارف والمحبة. ونبذ الصراع والبغضاء والحروب، الحرب في الإسلام إستثناء ومكروه كما جاء عند الراغب الاصبهاني في شرح غريب ألفاظ القرآن الكريم. وبدل أن نبحث عن أيهما نختار النموذج التركي والإيراني، لماذا لا نذهب إلى بداية تجربة في إقامة نظام إقليمي في دائرة إسلامية تضم العرب والأتراك والإيرانيين أقصد الدول العربية، والجمهورية الإسلامية في ايران وجمهورية تركيا. إن هذا الاتحاد الإقليمي يعطينا القوة للمشاركة في إدارة شؤون هذا العالم.



في مؤتمر يبحث بشؤون الصحوة والثورة، وبدل أن أتابع كلام السادة الخطباء. وأحضر مختصر خطابي، لألقيه في الوقت الذي جاء قبيل وقت الصلاة بدقائق معدودات. إخترت، لضيق الوقت أو إشكالية الخطبة قراءة النص التالي.

الصحوةُ موفورةُ الصحة
جناسٌ أو طباق
قلتُ لصاحبي
تدبّر الأمر
إن أردت
تحصيل المراد
ثم أضفت:
ما الذي يجعلني
ابحث عن معنى مفيد
أطلقه على الصحوة
إذا كنت
في يقظة القلبِ
والعقلِ
أشاهدُ الحقائق
في الوقائع
لا المعاني..

المصار والمراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - كتاب نهج البلاغة.

٣ - صدر الدين الشيرازي كتاب الأسفار الأربعة - دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٨١.

٤ - السيد جعفر سجادي: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر الدين الشيرازي - ترجمة الدكتور علي الحاج حسن - معهد المعارف الحكمية. بيروت ٢٠٠٦.

٥ - د. سمير دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي ذوي القربي، قم المقدسة، إيران.

٦ - د. جعفر الياسين الفيلسوف الشيرازي مكتبة الفكر الجامعي بيروت ١٩٧٨.

٧ - هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣.

٨ - السيد محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ترجمة عبد المنعم خافاني، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ١٠٨١.

٩ - محمد باقر الصدر فلسفتنا دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢.

١٠ - السيد عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش،٠ مجمع الفكر الإسلامي.

١١ - السيد علي خامنئي خطبة افتتاح مؤتمر الصحوة الإسلامية في طهران ٢٠١١.

١٢ - الإمام روح الله الموسوي الخميني - الوصية الخالدة، طباعة طهران.

١٣ - هنري كوربان «عن الإسلامي في إيران» مشاهد روحية وفلسفية، ترجمة نواف الموسوي. دار النهار للنشر، بيروت.

١٤ - إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ملّا صدرا رائد الحكمة المتعالية - الغدير، بيروت ٢٠٠٠.
١٥ - مرتضى مطهري الإسلام وإيران طبعة طهران.
١٦ - مرتضى مطهري الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر للهجرة. مركز الاعلام طهران.
١٧ - مرتضى مطهري قضايا الجمهورية الإسلامية دار الهادي، بيروت ١٩٨١.
١٨ - د. ماجد فخري، أرسطو، الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت ١٩٧٧.
١٩ - د. غضنفر ركن آبادي. الإسلامي والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
٢٠ - محمد شفيعي فر، الاسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية ترجمة محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
٢١ - صالح عضيمة، مصطلحات قرآنية الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن - بيروت ١٩٩٤.
٢٢ - د. محمد جواد لاريجاني. التدين والحداثة ترجمة علي رضاي. الغدير، بيروت ٢٠٠١.
٢٣ - د. علي أكبر ولايتي: الصحوة الإسلامية منشورات طهران ٢٠١١.
٢٤ - الشيخ محمد علي التسخيري، حول الصحوة الإسلامية، المجمع العلمي لأهل البيت - طهران ٢٠١١.
٢٥ - د. مهدي شحادة. د. جواد بشارة إيران تحديات العقيدة والثورة. مركز الدراسات العربي الأوروبي.
٢٦ - روجيه غارودي ثورة الإمام الخميني المصادر التاريخية والتجديد الإسلامي، ترجمة د. جودت القزويني. المركز الإسلامي لندن ٢٠٠٢.
٢٧ - فهمي هويدي، إيران من الداخل. الأهرام - مصر ١٩٨٧.
٢٨ - فرانيس فوكوياما، نهاية التاريخ. ترجمة د. حسين الشيخ دار العلوم العربية - بيروت.

٢٩ - صامويل هنغتون، صدام الحضارات. ترجمة طلعت الشايب. كتاب سطور ١٩٩٩.

٣٠ - د. فهمي جدعان، التقدم عبد مفكري الإسلام. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٩.

٣١ - د. حسين رحال، إشكاليات التجديد دراسة في ضوء اشكالية المعرفة. دار الهادي بيروت ٢٠٠٤.

٣٢ - عبدالباسط سيدا، الوضعية المنطقيّة والتراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود دار الفارابي بيروت ١٩٩٠.

٣٣ - د. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربيّة.

٣٤ - د. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦.

٣٥ - د. محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط٦ ٢٠١٠.

٣٦ - منير شفيق، التجزءة الدولة القطرية دار الشروق - بيروت ١٩٦٨.

٣٧ - منير شفيق، مقولات في المشروع الوحدوي العربي والقضية الفلسطينية الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ٢٠١١.

٣٨ - منير شفيق. الفكر الإسلامي المعاصر تحديات، ثورات، حركات ط بيروت.

٣٩ - منير شفيق، تجربة محمد علي الكبير دروس في التغيير والنهوض، دار الفلاح بيروت ١٩٩٧.

٤٠ - مجموعة من المؤلفين، الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل، الناشر، بيروت ١٩٩٠.

٤١ - سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٩.

٤٢ - د. إمام عبد الفتاح إمام، جدل الفكر، دار التنوير بيروت ٢٠٠٥.

٤٣ - هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - دار التنوير، بيروت ٢٠٠٥.

٤٤ - بيترتايلور، تولف فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، عالم المعرفة عدد رقم ٢٨٢.

٤٥ - السيد نفادي، السببية في العلم، ودار الفارابي، ودار التنوير بيروت ٢٠٠٦.

٤٦ - السيد نفادي، الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير بيروت ٢٠٠٥.

٤٧ - رضوان زيادة، إيديولوجيا النهضة، في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٤.

٤٨ - وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥.

٤٩ - وجيه كوتراني، بيت فقيه السلطان وولاية الفقيه دار النهار ٢٠٠٧.

٥٠ - عبد الغني عباد، حاكمية الله وسلطان الفقيه دار الطليعة - بيروت، ١٩٩٧.

٥١ - د. طراد حماده، تحديات الاصلاح والتنمية النظام الدولي والشرق الأوسط الكبير دار المحجة البيضاء بيروت ٢٠٠٥.

٥٢ - د. طراد حماده، مقالات سياسية - دار الهادي، بيروت ٢٠٠٦.

٥٣ - د. طراد حماده، إبن رشد في فصل المقال، دار الهادي - بيروت ٢٠٠٢.

٥٤ - د. طراد حمادة. ميتافيزيقا عاشوراء - دار المحجة البيضاء - بيروت .

٥٥ - د. طراد حمادة. مرآة العارف، دار الهادي - بيروت ٢٠٠٩.

٥٦ - د. طراد حمادة. أوائل المقالات في الصدرائية الجديدة، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٩.

٥٧ - د. طراد حمادة. الواقع السياسي اللبناني، مقاربة فلسفية، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٩.

٥٨ - أرسطو، في السياسة نقله إلى العربية الأب أغسطنس بربارة اليسوعي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط٢، ١٩٨٠.

٥٩ - لوتسكي تاريخ الأقطار العربيّة، الحديث دار الفارابي - بيروت.

٦٠ - د. عبد العزيز سليمان نوار، الشعوب الإسلامية الأتراك العثمانيون، الفرس، مسلمو الهند، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣.

٦١ - فنسان الغربي، دولة الحرس الثوري وإجهاض الثورة الخضراء، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت ٢٠٠٩.

٦٢ - د. إكرام عدنتي، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت ٢٠١٣.

٦٣ - فاروق القاسم «النموذج النرويجي - إدارة المصادر البترولية»، عالم المعرفة، عدد رقم ٣٧٣.

٦٤ - جابرييل جارسيا مركيز خريف البطريرك (البطريق)، دار إي.بي.سي - مصر - القاهرة.

٦٥ - موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر مكتبة لبنان، بيروت ناشرون.

٦٦ - موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٣.

٦٧ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢؛ ذوي القربى - قم المقدسة إيران.

٦٨ - غي روشيه، مقدمة في علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي - مكتبة الفقيه بيروت ١٩٨٣.

٦٩ - موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٨٦.

٧٠ - الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٦.

٧١ - معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية - القاهرة ١٩٧٩.

٧٢ - HAMADE: Trad. Dieu, le monde et l'âme chez. Molla Sadra. al shirazi. These de doctorat universite de Paris1. Pantheon, Sorbonne. 1993.

٧٣ - Henry corbin, En ilsam iranien Aspects sprituels et philosophiques, Gallimard. paris 1971.

٧٤ - هيثم مزاحم: الإخوان المسلمون من التنظيم السري إلى الرئاسة، مجلة شؤون الأوسط عدد رقم ١٤٢.

٧٥ - د. بول سالم مستقبل النظام العربي والمواقف الاقليمية والدولية مجلة المستقبل العربي عدد رقم ٣٩٨.

٧٦ - ماجدة إبراهيم، تفاعلات نظرية: التحولات المتتالية لمستويات التحليل في العلاقات الدولية، مجلة السياسة الدولية عدد رقم ٨٩.

٧٧ - أمل مختار دروس قرطاجية، نهاية الإقليمية التقليدية. السياسة الدولية عدد ١٨٩.

٧٨ - د. رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر في أصوله وتطوراته، مجلة الإنسان المعاصر الإصار٣، شتاء ١٩٩٦.

٧٩ - جواد الحمد، عودة الإقليمية مجلة السياسة الدولية عدد رقم ١٨٩.

٨٠ - د. حسن ترابي، في كتاب (الصحوة الإسلامية رؤية نقدية من الداخل) الناشر للطباعة بيروت ١٩٩٠.

٨١ - الشيخ فتحي يكن، أفكار إلى أصحاب الصحوة، مجلة الرصد، عدد ٥٩.

٨٢ - د. طراد حماده، في فلسفة التغيير وآلياته، ضمن كتاب (على طريق التغيير) إصدار جمعية علماء الدفاع - دار المحجة البيضاء.

٨٣ - د. طراد حماده، الطريق الطويل إلى اليمن، مجلة العالم اللندنية عدد ١٠٦ وعدد ٣٠٥.

٨٤ - د. محمد عمارة - نظرية الخلافة، السلفية الثورة، الفرق الإسلامية في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٨٦.

٨٥ - د. محمد نور الدين، تركيا إلى أين، دور وتحديات.

٨٦ - مجتبى ستورك، الدين والدولة في التجربة التركية - مجلة الفكر التقدمي، عدد تموز ٢٠١٢.

٨٧ - د. محمد نور الدين، تركيا والثورات العربية، سياسات مركبة تنهي العمق الإستراتيجي، مجلة شؤون عربية، عدد١٤٦ - صيف ٢٠١١.

٨٨ - زياد حافظ، مصر إلى أين؟ - ورقة عمل - مجلة المستقبل العربي، عدد ٣٨٥، آذار ٢٠١١.

٨٩ - عبد الملك محمد عبد الله عيسى حركات الإسلام السياسي في اليمن، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٢٠١٢.

مجلات ودوريات:

٩٠ - المستقبل العربي

٩١ - شؤون عربية

٩٢ - شؤون الأوسط

٩٣ - السياسة الدولية

٩٤ - الفكر العربي

٩٥ - الرصد

٩٦ - عالم الفكر

٩٧ - الإنسان المعاصر

٩٨ - الفكر التقدمي

٩٩ - بدايات

١٠٠ - العالم

١٠١ - مدارات غربيّة

١٠٢ - الصحافة اليومية اللبنانية والعربية والدولية والمواقع الالكترونية.

الفهرس

الموضوع | الصفحة

إفصاحة منهجيَّة ٧
بمثابة تمهيد ٧
مقدمة عنوانية ١١
ما الذي يحدث في العالم العربي؟ ١١
إفصاح منهجي ١٣

القسم الأول:
الفصل الأول - مقالة نظرية في الصحوة الإسلامية والثورات العربيَّة «فصل بمثابة مقدمة»

الفصل الأول: مقالة نظرية في الصحوة الإسلامية والثورات العربيَّة . ٢١
النظرية الناظمة للصحوة الإسلامية والثورات العربيَّة ٢٥
ما هي العلَّة الفاعلة للصحوة الإسلامية والثورات العربية ٣٠
مقاربة فلسفية لشخصية الإمام الخميني ٣٢
الإمام الغزالي ونظرية المصلح القرني ٣٥
- دليل مكانة الإسلام كقوة صاعدة في النظام الدولي ٤٠

- نموذج بناء الدولة وقيام الجمهورية الإسلامية ٤١
الانبعاث الإسلامي حركة شموليَّة ٤٢
الجغرافية السياسية للصحوة الإسلامية والثورات العربية وموقع إيران كقوة إقليمية ٤٤
يقع التشابه في الواقع - يقع التشابه في التغيير ٤٨
ما هي خصائص ثورة الإمام الخميني؟؟ ٤٨
في تشابه الحركة الإسلامية والثورات العربية مع خصائص الثورة الإسلامية في إيران ٥٨
في خصائص الصحوة الإسلامية للثورات العربية الراهنة ٦٠
إلى أين تتجه هذه الصحوة؟ والثورات العربيَّة إلى أين؟ ٦٢
إمكانية النموذج الإيراني ٦٥

القسم الثاني: مباحث في الأمور العامة

تبصرة في ما المقصود من الأمور العامة ٦٩
الفصل الأول: جدل الفكر والواقع ٧٣
الجدل قبل اللغة ٧٤
مستوى التعريف اللغوي ٧٥
الجدال الفكري والمصطلح القرآني للفكر الإسلامي ٧٧
ما هو الفكر ٧٨
ماهية علم التفكير ٨٣
ما هو الواقع وما هي الواقعة مفرد وقائع...؟ ٨٤
في تعريف الواقِعَة ٨٧

ما الذي تعنيه الواقعية ٨٨
الفصل الثاني: في العليّة - العلة والمعلول العلة والسبب السببية
العلية والظواهر الاجتماعية ٩٠
الميكانيكية والديناميكية ٩٥
العلّة ٩٧
مفهوم العلة في الحكمة المتعالية ١٠١
السبب والعلة ١٠٥
السببية والعلم: التعريف والمشكلة ١٠٥
١) مشكلة السبب والعلة: **Reason** ١١٣
العلية والظواهر الاجتماعيَّة ١١٤
التأرجح بين التناقض والعلية ١١٥
أ) التفسير: السبب والعلة...... **Cause & Reason** ١١٩
الفصل الثالث: في الحركة ١٢٦
الحركة العرضية ١٣٤
الحركة الذاتية ١٣٥
الحركة القسرية ١٣٥
الحركة الإرادية ١٣٥
الحركة الطبيعية ١٣٥
الحركة بمعنى التوسط ١٣٥
الحركة بمعنى القطع ١٣٥
الحركة - في الفكر العلمي المعاصر ١٣٧

الحركة الجوهريَّة ١٣٩
الحركة في الواقع - حركة وقائع الاجتماع الإنساني ١٤٠
انتصار الفلسفة الميكانيكية ١٤١
في تعريف الحركة الاجتماعية ١٤٤
نقد الحركة الديالكتيكية ١٤٧
حركة التطور ١٤٨
الفصل الرابع: الضرورة والاحتمال ١٥٦
ما هي الضرورة؟ ١٥٦
الضرورة ١٥٩
الضرورة الأزلية ١٥٩
تعريف ناصيف نصّار الضرورة ١٦٠
ضرورة عملية ١٦٠
ضرورة وجودية ١٦١
قانون الضرورة عند اسبينوزا ١٦٥
تعريف الشهيد الصدر للاحتمال ١٦٧

القسم الثالث: في الصحوة والثورة - أفكار ومفاهيم

الفصل الأول: الصحوة وأخواتها ١٧١
مفهوم الإصلاح ١٧٢
١ - معنى الإصلاح والإصلاحية لغوياً **Reform, Reformation,**
Reformism ١٧٢

٢ - الإصلاح الديني النصراني Reformation ١٧٥
٥ - الإصلاحية العربية الحديثة ١٧٥
١ - الموضوع والمنهج والصورة ١٧٧
أسئلة النهضة ١٨٦
التجديد ٢٠١
التجديد وعلاقته الجدلية مع الصحوة ٢٠١
تجدّد للشيء ٢٠١
ما التجديد عند الجابري؟ ٢٠٦
قراءات نقدية في علاقة الصحوة وأخواتها ٢١٠
الصحوة الإسلامية ٢١٢
منهج التأصيل ٢١٤
١ - جماعة من المسلمين لا جماعة المسلمين ٢٢٣
٢ - قاعدة تغيير الأحكام بتغيير الأزمان ٢٢٣
حقيقة الصحوة الإسلامية ٢٢٤
معالم الصحوة ٢٢٥
الصحوة الإسلامية بين الترشيد والتضليل ٢٣١
الفصل الثاني: الثورة وأخواتها ٢٣٩
جدلية الثورة وأخواتها ٢٣٩
ما هو التغيير ٢٤٠
الانتفاضة المسلحة ٢٤٦
براغ، ربيع (١٩٦٨) ٢٤٩

المحاولة الأولى ٢٥١
الديموقراطية، أو بيع البلاد للمصالح الأجنبية ٢٥٢
ثورة السوسن ٢٥٣
ثورة الورود ٢٥٣
محرك «الثورات الملونة» ٢٥٤
الثورة الشكل الأعلى من النضال من أجل التغيير ٢٥٥
القرآن والسنة.. والثورة ٢٥٧

القسم الرابع: في واقع الثورات العربية

الفصل الأول: مقدمة منهجية ٢٦٩
الأمور المشتركة الإسلامية في صحوة الثورات العربية ٢٧٥
الأقطار العربية في المرحلة العثمانيَّة ٢٧٨
النظام الإجتماعي في الأقطار العربية ٢٨٠
المدينة العربية خلال الحكم العثماني ٢٨٤
الأمة والقطر في تاريخ الإسلام ٢٨٨
الفصل الثاني: وقائع الثورة التونسية ٢٩٧
تركة بورقيبة ٢٩٩
العائلات التي تنهب تونس ٣٠٢
ليلى وشركاؤها ٣٠٣
الفصل الثالث: وقائع الثورة المصريّة ٣٠٨
التجربة النهضوية الثانية: المشروع الناصري ٣١٢

الفصل الرابع: وقائع الثورة الليبيَّة ٣٢١
التهيؤ الدبلوماسي ٣٢٢
ما الذي ينتظر ليبيا؟ ٣٤٢
الفصل الخامس: وقائع ثورة اليمن ٣٤٥
عناصر القوة في الدولة الجديدة ٣٤٨
ما الذي تدرسه هذه المعاهد؟ ٣٥٨

القسم الخامس: مستقبل الثورات العربية

الفصل الأول: في النموذج ٣٦٣
المثال ٣٦٤
نماذج المجتمع وضرورة النماذج ٣٦٧
نماذج المجتمع ضرورة النماذج ٣٦٨
أولاً: بنيات النموذج المثالي وخصائصه ٣٧١
١ - أهمية النموذج المثالي في السوسيولوجيا الفهمية ٣٧١
النموذج النرويجي في إدارة المصادر النفطية ٣٧٦
أهم مميزات النموذج النرويجي ٣٧٧
الدروس المحتملة للدول الأخرى المعنية بالنفط ٣٨١
تمهيد: في النماذج المستبعدة ٣٨٢
الفصل الثاني: النماذج المتوقعة - النموذج التركي ٣٨٦
الدين والدولة في تركيا المعاصرة (د. مجتبى سنتورك، تركيا) ... ٣٩٤
الدولة والدين في الحقبة العثمانية ٣٩٦

الدين في عصر التنظيمات (١٨٧٩ - ١٨٣٩): المجتمع والدولة . ٣٩٦
الصراع الاجتماعي ٣٩٨
«النموذج التركي» ٤٠١
الفصل الثالث: النماذج المتوقعة - النموذج الإيراني ٤٠٥
فتاوى في الفقه السياسي ٤١٠
مثقفو فرنسا والثورة الإسلامية ٤١١
الثورة والقيم الإسلامية ٤٢١
إلى مستضعفي العالم ٤٢٥
وأخيراً عودة إلى الشعب الإيراني الشريف ٤٢٦
خلاصة واستنتاج ٤٣١
في إشكالية النموذج الإيراني؟ ٤٣٣

القسم السادس: الفصل الأول (بمثابة خاتمة)
- في النظام الإقليمي العربي الجديد

الفصل الأول (بمثابة خاتمة): في النظام الإقليمي العربي الجديد ... ٤٤٣
الثورات العربيّة إلى أين؟ ٤٤٣
في النظام الإقليمي العربي الجديد ٤٤٦
حركة الإخوان المسلمين وصناعة النموذج المصري ٤٦٠
نشأة الإخوان المسلمين ٤٦١
«برنامج الإخوان المسلمين» ٤٦٣
قراءة إستشرافية للنظام الإقليمي العربي ٤٦٦

جدلية الثورة والنموذج ٤٧١
مصر من الثورة إلى الدولة ٤٧٢
النظام الإقليمي العربي الجديد وقضية فلسطين ٤٧٤
النظام الدولي وآليات التحليل ٤٩٢
في إزدهار التكتلات الإقليمية الدولية ٤٩٦
في نشوء منظمة «البريكس» بعد محاولة الولايات المتحدة الأميركية السيطرة على العالم ٤٩٨
خصائص دول البريكس ٤٩٩
أهداف دول البريكس ٥٠٠
في إحياء الإقليمية ٥٠٢
المصار والمراجع ٥٠٩
الفهرس ٥١٧

صدر للمؤلف

دواوين شعرية

١ - المصابيح والمنازل، دار البراق، بيروت ١٩٨٨.

٢ - مظاهر أسماء، حركة الريف الثقافية، بيروت ١٩٩٤.

٣ - حي في غاية اللزّاب، دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠٠٠، نفد.

٤ - أجنحة الأشواقُ دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٠، نفد.

٥ - تسبيح الروح (نصوص عرفانية) دار العلم، بيروت ٢٠٠٢.

٦ - الأسفار المكية (نصوص عرفانية) دار الهادي، بيروت ٢٠٠٦.

٧ - فنطاسيا، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٨ - لست إيسوب ولست شهرزاد، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٨.

٩ - شجرة الشورى، دار المحجة البيضاء، ٢٠١٢.

دراسات فلسفية

١ - أسرار الحكمة والعرفان في شعر الإمام الخميني، دار المحجة اليضاء، بيروت ٢٠٠١، نفد.

٢ - مباحث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٢، نفد.

٣ - ابن رشد في قصل المقال، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٣.

٤ - من أعلام الفكر في الإسلام، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٣.

٥ - تحديات الإصلاح والتنمية (النظام العربي والشرق الأوسط الجديد) دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٥، نفد.

٦ - السيد أبو القاسم الخوئي، زعيم الحوزة العلمية، مؤسسة الخوئي، لندن ٢٠٠٥.

٧ - خطاب الآخر، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٦.

٨ - مقالات سياسية، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٦.

٩ - مرآة العارف، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٩.

١٠ - أوائل المقالات في الصدرائية الجديدة، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٩.

١١ - الواقع السياسي اللبناني، مقاربة فلسفية، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٩.

١٢ - الخطاب الإعلامي منهجه وتطبيقه، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠١٠.

١٣ - القدس والانتفاضة، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠١٠.

١٤ - فلسطين من الدولة إلى الثورة، دار المحجة البيضاء، ٢٠١٠.

روايات:

١ - النهر والأفعى، دار الهادي، ٢٠٠٢.

٢ - مشهد البحر، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٣، نفد. وطبعة ثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠١٠.

٣ - قصة الرجال العشر، دار رياض نجيب الريس، بيروت ٢٠٠٩.



الدكتور طراد حمادة،

- أستاذ الفلسفة والتصوّف في الجامعة اللبنانية، وفي جامعة آزاد الإسلامية، وأستاذ مشرف في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، ووزير العمل والزراعة، ووزير للعمل في الحكومة اللبنانية.
- يحمل إجازة في الأدب العربي وإجازة في الفلسفة، وماجستير في الفلسفة، وماجستير في التربية، ودكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون - باريس الأولى.
- شاعر وروائي، صدرت له مؤلفات عدة.

والآن كيف أكتب عن واقع الثورات العربية.

سأكتب واقع الثورات العربية كشاهدٍ عاش زمن الثورات وتابع أحداثها، ذلك في التاريخ الأصلي. حيث هو عندي تاريخ الشهود والشهادة والمشاهدة. وسأكتب وقائع هذه الثورات وفق قواعد التاريخ النظري، في إحساس مشترك بين الشهادة الواقعيّة، وفائدة النظر في المعرفة، ومتعة الإحساس بعيش هذا الواقع عيشاً ذاتياً، أمّا الجانب المتعلق بالكتابة الفلسفية لوقائع التاريخ، فلا مفرّ فيها من اختبار التجربة الفلسفية في أصولها المحصلة في الدهشة والشك والقلق، والبحث عن الحقيقة ومعرفة الحق، وتبرير العقل وأمان القلب. الكتابة عن وقائع الثورة العربية، تكون على مستطاع إفصاح صاحبها الوجديّ أو لا تكون،

هكذا اكتب كأني ارسم العاصفة.

ISBN 978-614-426-130-9





الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمَال
ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail : almahajja@terra.net.lb
E-mail & FB: info@daralmahaja.com
www.daralmahaja.com